

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Наукове фахове видання

Випуск 27



Видавничий дім
«Гельветика»
2020

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР:

Секундант Сергій Григорович, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР:

Яковлев Денис Вікторович, доктор політичних наук, професор, декан факультету психології, політології та соціології, Національний університет «Одеська юридична академія»

ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:

Голубович І. В., доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова; **Дікова-Фаворська О. М.**, доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціології, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова; **Єременко О. М.**, доктор філософських наук, професор, Національний університет «Одеська юридична академія»; **Івакін О. А.**, доктор філософських наук, професор, Національний університет «Одеська юридична академія»; **Крилова С. А.**, доктор філософських наук, професор, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова; **Кройтор А. В.**, кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри політичних теорій, Національний університет «Одеська юридична академія»; **Кутуєв П. В.**, доктор соціологічних наук, професор, Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»; **Куцепал С. В.**, доктор філософських наук, професор, Полтавський юридичний інститут Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого; **Лісієнко О. В.**, доктор соціологічних наук, професор, Південноукраїнський національний університет імені К. Д. Ушинського; **Коваліско Н. В.**, доктор соціологічних наук, професор, Львівський національний університет імені Івана Франка; **Окорочков В. Б.**, доктор філософських наук, професор, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара; **Хамітов Н. В.**, доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка; **Цвих В. Ф.**, доктор політичних наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка; **Чепак В. В.**, доктор соціологічних наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка; **Długosz Piotr**, доктор соціологічних наук, професор, University of Rzeszów, Rzeszow, Польща; **Gerald M. Steinberg**, професор кафедри політології, Університет імені Бар-Ілана, Ізраїль; **Harris Kevan**, доктор філософії, доцент, Каліфорнійський університет (UCLA), США; **Mirchev Dimitar**, доктор філософських наук, професор, Медичний університет Пловдив, Болгарія; **Mirica Stefania-Cristina**, доктор філософії, Університет «Dunarea de Jos», м. Галац, Румунія; **Silviya Mineva**, доктор філософії, професор, Софійський університет, Болгарія.

Науковий фаховий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» засновано у 2014 році
Національним університетом «Одеська юридична академія».

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 20826-10626 Р від 25.06.2014 р.

Журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» внесено до переліку наукових фахових видань України категорії Б, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з філософських, політичних та соціологічних наук (спеціальності 033 «Філософія», 052 «Політологія», 054 «Соціологія») на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук відповідно до Наказу МОН України від 26.11.2020 р. № 1471 (Додаток 3).

Рекомендовано до друку та поширення мережею Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 2 грудня 2020 р. (протокол № 3).

Статті у виданні перевірені на наявність плагіату за допомогою програмного забезпечення
StrikePlagiarism.com від польської компанії Plagiat.pl.

Офіційний веб-сайт журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології»: www.apfs.nuoua.od.ua

ФІЛОСОФІЯ

UDC 130.2:125

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.911>**O. V. Borodenko**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8835-7471>

PhD in Philosophy,

Senior Lecturer at the Department of Sociology

Petro Mohyla Black Sea National University

THE PROBLEM OF THE LOCAL IN PHILOSOPHICAL TRADITION AND
IN MODERN PHILOSOPHY OF CULTURE

Introduction. In our time, the problem of the local is particularly relevant. Unfortunately, the world is becoming shaky again, and the processes taking place in it are becoming more and more unpredictable. At such times – different crises, wars and transformations, people are especially inclined to think about the *microcosm* in which they live and which they share with their loved ones. Any local space, despite its apparent smallness and inconspicuousness, is a powerful alternative to the global world order with its consistency, hierarchy and rationalism, and often with the presence of the potential for aggressiveness towards an individual. A classic of European philosophy, Jürgen Habermas, in a recent interview, once again stated the deepening process of disintegration of the public sphere: “Based on the French model – from Zola to Sartre and Bourdieu, the public sphere is crucial to the intellectual, though its fragile structure is undergoing an accelerated process of decay”¹.

But what is it “local”, “locality”? Does philosophy in general and philosophy of culture, in particular, need these concepts? If the answer is yes, then why, despite the fact that these concepts are quite often found in various philosophical discourses, has its meaning not yet been completely clarified?

In this article we will try to briefly trace the evolution of the concepts “local” and “locality” in classical and contemporary philosophy (using the concepts of individual thinkers as an example), and also to determine the meaning of this concept for

understanding the contemporary cultural context². In our opinion, the philosophical discourse, designed to comprehend the essence of the local, is most important precisely for the philosophy of culture, since the basis of culture, as is well known, are values, norms and symbols; therefore, it is very important for a modern person to compare those values, norms and symbols that have universal significance with the values, norms and symbols that form the life-world of an individual.

The urgency of this problem is recognized by many scientists. Here is what Peter Sloterdijk, one of the leading contemporary philosophers, says about this: “If we try to radically re-raise the question of ‘where’, this means that the meaning of absolute localization, and thus the basis of the distinction between big and small, comes back to modern thinking. <...> The question of our ‘where’ makes more sense than ever, for it is aimed at the place created by people to have such ‘somewhere’ in which they appear as who they are” [12, p. 24].

The main goal of our research is to define problem of the local as an actual cultural and philosophical problem. The tasks of our work include the following: 1) try to define “the local” as a phenomenon of philosophy and culture and highlight the main characteristics of this phenomenon; 2) to justify the need to develop problem of the local within the framework of the philosophy of culture; 3) to trace the brightest moments of studying the local in philosophy: from the emergence of interest in spatial issues and the first attempts to analyze certain parts of space as primary locales in ancient philosophy to the analysis of localities in contemporary philosophy of culture.

Analysis of the recent achievements. Despite the wide range and multidimensionality of research on this issue, there are three main areas of studying

¹ Analyzing negative trends in the media space, Habermas shows how these phenomena undermine people’s confidence in the sphere of publicity: “the commercialization of public attention had already triggered the disintegration of the public sphere. An example is the US and its exclusive use of private TV channels. Now, new means of communication have a much more insidious model of commercialization in which the goal is not explicitly the consumer’s attention, but the economic exploitation of the user’s private profile. They rob customers’ personal data without their knowledge in order to manipulate them more effectively, at times even with perverse political ends, as in the recent Facebook scandal” [5].

² The concept of “the local” has already been fixed in a number of sciences. So, in sociology and geography, the “phenomenon of the mythical space, its localities and the effect on human consciousness” is explored [2, p. 178].

the local as a cultural phenomenon: a) in the framework of the concepts of everyday practices and communications; b) in modern urbanism (for example, in the study of urban space); c) within the framework of globalization theories (when analyzing the “global/local” dichotomy and within the framework of the concept of glocalization).

Among the recent publications that examine the spatial aspects of everyday life, it is first necessary to pay attention to the studies of the famous Kharkov professor I. Karpenko. In his works “it is thematized on the system and conceptual level the complicated web of the intersupplementary links between the philosophical reception of the everydayness and the constitution of the philosophical space of culture” [7, p. 71]. The space of the everyday world of man is also analyzed in the works of O. Boiko, A. Heller, V. Kyzyma, V. Leleko, O. Markovtzeva, N. Novikova, K. Skliarenko, F. Tenbruck, E. Zolotukhina-Abolina, and others. The authors of most philosophical and cultural studies in this area seek to analyze the space of everyday life, to identify certain levels in it, as well as, in their opinion, the most significant loci or spheres of everyday human experience. The study of everyday practices in philosophy is closely related to the analysis of a human’s life-world, which “starting from childhood is formed primarily as a communicative space” [3, p. 98].

Urban spaces as a set of localities are analyzed in philosophy and the humanities from very different perspectives: for example, as a territory of the clash of interests of various social groups, their likes and dislikes: “As contested spaces, cities display the shifting outcomes of the struggles for participation, the icons of love that the different social groups practically demonstrate for them” [11, p. 23]. Or within the concept of nomadism; so in the works of K. Cupers “nomadism does not appear in void, not in empty spaces, but in constantly modifying ones, that are permanently being produced and reproduced” [4, p. 737].

The concept of the local in the context of global space is also has been analyzed in the framework of the concept of “imaginary landscapes” by Arjun Appadurai (1996), as well as in the works of N. Brenner (2004), E. Sheppard (2002), V. Roudometof (2003), L. Pries (2005), Th. Courchene (2001), R. Sandoval (2010), W. Sites (2000) and others. When analyzing the most significant publications on this issue, it is impossible not to mention the works of A. Syrodeeva [16; 17], who explores the problem of localities in a socio-cultural context, as a “small world”, which is extremely important for the formation of values and meanings of both an individual and society [17, p. 3].

Despite the fact that the problem of the local has firmly entered the list of topical philosophical problems and is being developed in various aspects, we still do not have a sufficiently clear definition of

the local, as well as its place in the system of cultural values.

Presentation of the main research. Interest in the question “where” was present in European philosophy since ancient times. In the ancient Greek philosophical tradition, in particular Plato and Aristotle, the designation of the local is primarily an attempt to streamline the phenomena of the world, which is caused by the desire to overcome chaos, to explain the world, to separate true knowledge from false, being from non-existence. It can be argued that the local discourse already in the works of Plato has ontological significance.

So, in the dialogue of Plato *Sophist* [10] proclaimed the postulate that the cosmos is an ordered whole; therefore, for any person, it is important first of all to take care of the ordering of your soul and your microcosm. Only in this way can one come closer to the ideal foundation of being (*Soph.* 228b–228d). At the same time, Plato disagrees with philosophers who consider being to be one and indivisible (*Soph.* 245a–245b). Being is mixed, consisting of a set of both moving and static elements (*Soph.* 249a). Plato applies the “method of mixing” in his ontology, ethics and aesthetics. The idea of the good is also based on this method. Moreover, the mixing of the elements of the universe does not resemble chaos; on the contrary, mixing for Plato is harmonious, has measure and proportion (*Phileb.* 64d–64e) [9]. Mixing implies a separation. Having recognized this, a philosopher can proceed to the mental isolation of various elements of being, various loci with the analysis of them.

Problems of the local were considered in classical philosophy, being an integral part of the problems of space and time. We would like to concentrate on those aspects that are directly related to the destruction of the usual structure of culture, which has been formed since the Enlightenment, and which consists of elite, mass and popular culture.

According to J. Baudrillard, the culture of the end of the twentieth century has embarked on the path of infinite and fruitless self-reproduction. This process is caused by the crisis of values [1, p. 6]. In a situation of crisis of universal values, the desire to search for alternatives, values not of a universal, but of a local character, awakens. One of the manifestations of such a search can be considered the philosophical postmodern with its pronounced refusal to fix the “fundamental” methods and forms of discourse building, the rejection of hierarchies of various kinds (which was traced in modernism), from the metadiscourse and metanarratives, the transition from forms to “antiforms” as an attempt to demonstrate the principle of separation/disclosure, from modernist centering to scattering, from paradigm to syntagma, from transcendence to immanence [6, p. 586–593]. In this connection, the current cultural situation is

interpreted as “headstand” (Kopfüber), somersaults (Flip-flop) [18, p. 38], “polarity reversal” (Umpolung), [18, p. 76], or as “the culture turned inside out” (Umgekehrt) [18, p. 163].

According to J.F. Lyotard, the determining factor for the postmodern situation is incredulity toward metanarratives [8, p. xxiv]. Metanarratives “is a global or totalizing cultural narrative schema which orders and explains knowledge and experience” [15, p. 4]. The decline of metanarratives implies the refusal to fix “obligatory”, “fundamental” forms of discourse, mega-discursiveness in general, paradigmatic topics that have dominated culture for a long time (such as freedom and democracy, the concept of tolerance, people as a cognitive subject, people as a social subject, feminism, etc.). Metanarratives, which constitute the “dominant code” of any cultural tradition, unexpectedly yield in postculture a place to local narratives with their accentrism, pluralism and pronounced anti-paradigmity.

The term “indeterminance” proposed by I. Hassan to define the essence of the postmodern situation and used “to designate two central, constitutive tendencies in postmodernism: one of indeterminacy, the other of immanence” [6, p. 589], in our opinion, most fully reveals the postmodern abandonment of hierarchical structuring of culture and the process of transition from centering to scattering, to the peripheral location of cultural objects and phenomena. The principle of “indeterminance” can be considered, in our opinion, a kind of “methodological basis” of locality as a phenomenon of culture. I. Hassan interprets indeterminacy as “a complex object that can be described using such various concepts as ambiguity, fragmentariness, dissent, pluralism, arbitrariness, rebellion, distortion, deformation” [6, p. 590]. “Hermeneutics of uncertainty”, in our opinion, defines any cultural locality (the space of a book or film, the loci of everyday life or the cultural space of a person/family/group/nation, or, for example, the symbolic space of a city).

Indeed, cultural locality is difficult to fix, it seems to “resist” to any research and researcher, trying to “escape” from analysis. Very often, one locality “hides” inside another, more extensive (for example, there are many local islets within the space of a megalopolis, and within each culture there are various subcultures and internal cultural movements, etc.). Each locality as a cultural phenomenon, besides this, is emphasized pluralistic, which follows from its symbolic nature, from the versatility of its symbolic content.

There are other directions in the study of the problem of locality and localization in contemporary philosophy. One of the most interesting, as it seems to us, is the microspherology of the German

thinker Peter Sloterdijk [12; 13; 14]. Building his concept of geometric vitalism, he proceeds from the thesis that “any solidarization is the formation of a certain sphere, that is, the creation of a certain internal space” [12, p. 10]. Early spatial experience plays a crucial defining role in our lives. It is human nature to transfer this experience “to new places and primary movements, to remote arenas. The boundaries of my transference ability are the boundaries of my world” [12, p. 10]. Sloterdijk called the microworlds in which a person lives, “spheres” [12, p. 24]. A sphere is a locality in which bodily sensations, sounds, smells and colors, as well as close interpersonal communication between people inhabiting this space, take on special significance. The key role in the formation of a person is played by the very first sphere, the mother’s womb.

Conclusions. The concept of “locality” is now part of the thesaurus of many disciplines. At the same time, in philosophy this concept is found in various contexts, its meaning is currently not defined more or less precisely. The problem of the local, in our opinion, is an urgent philosophical problem. Its relevance is primarily explained by the fact that in the modern globalized world, a person needs to “take root”, looks for ways to strengthen his own life principles, and demonstrates the need to preserve his values and interests, his life-world, which is now more vulnerable than ever before. In other words, as P. Sloterdijk notes, “the meaning of absolute localization, and thus the basis of the distinction between big and small, comes back to modern thinking”.

The question of where, that is, the question of the location of the object in space and time interested philosophers from ancient times. Thus, in ancient philosophy, the problem of the local has ontological and epistemological significance, since the formulation of this problem is designed to separate being from non-being, true knowledge from false. In an effort to comprehend the essence of the universe and the basic principles of world order, ancient philosophy takes as its basis the postulate that the cosmos, in contrast to chaos as an unordered whole, is a mixture, a collection of a great many diverse elements, each of which has its own place in space.

In contemporary philosophy, the most promising problem, in our opinion, is the study of the problem of localities primarily in cultural and philosophical terms. This problem is interdisciplinary in nature. In the humanities, locality is currently analyzed primarily in the framework of concepts of everyday practice and communication, in urban space research, and also in the framework of cultural globalization theories (for example, in studying the global localization phenomenon).

Analysis of the most important philosophical and cultural studies on this issue, as well as analysis of

recent publications, allows us to identify the main characteristics of locality as a cultural phenomenon, namely: a) attachment to a particular place (locus), the presence of “address”; b) locality is at the same time a fragment of the world and a holistic microworld, living by its own laws; c) locality exists in space and time, it is chronotopic; d) dynamic and historic; each locality has its own “biography”; f) any locality is created by people, it is an anthropological phenomenon, like culture as a whole; f) locality as a cultural phenomenon is symbolic.

Thus, locality considered as a cultural phenomenon is a kind of holistic microcosm (microsphere) formed by a person or a group of people as part of his (their) life world and accumulating key values, ideas, symbols, etc., which are especially significant for these people in a certain area of human life and culture.

References

1. Baudrillard J. The Transparency of Evil. Translated by J. Benedict. London – New York : Verso, 1993. 183 p.
2. Borodenko O. New Mythology of Space : The Symbolization of The Local [Novyie mifologii prostranstva : simvolizatsiya lokalnogo]. *Hileya* : scientific bulletin. Vol. 137 (No. 10). Kyiv : Vydavnytstvo “Hileya”, 2018. P. 176–179 [in Russian].
3. Borodenko O. The Life-World of a Child In Andrei Platonov [Zhyttievyyi svit dytyny u Andriia Platonova]. *Humanitarni studii* [Humanitarni studii : Zbirnyk naukovykh prats Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni T.H. Shevchenka]. 2011. № 9. P. 95–104 [in Ukrainian].
4. Cupers K. Towards a Nomadic Geography: Rethinking Space and Identity for the Potentials of Progressive Politics in the Contemporary City. *International Journal of Urban and Regional Research*. 2005. Vol. 29 (No. 4). P. 729–739.
5. Habermas J. “For God’s Sake, Spare Us Governing Philosophers!”. *Interview with El Pais Semana*. 2018. May 7. URL: https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html.
6. Hassan I. Toward a Concept of Postmodernism. *Postmodern American Poetry: A Norton Anthology* / ed. P. Geyh. New York : Norton, 1997. P. 586–593.
7. Karpenko I. Philosophy and the world of everyday life [Filosofii i svit povsiakdennosti]. *Filosofski obrii*. 2009. № 22. P. 59–72 [In Ukrainian].
8. Lyotard J.-F. The Postmodern Condition. A Report On Knowledge. Translation by G. Bennington, B. Massumi. Manchester : Manchester University Press, 1984. 138 p.
9. Plato. Philebus [transl. Harold North Fowler]. *Plato in Twelve Volumes*. Vol. 8. Loeb Classical Library. Cambridge, MA : Harvard, 1925.
10. Plato. Sophist. With Translation, Introduction and Glossary by Eva Brann, Peter Kalkavage, Eric Salem. Newburyport : Focus Publishing, 1925. 93 p.
11. Ruggiero V. Movements in the City. Conflict in the European Metropolis. Harlow : Pearson Education, 2001.
12. Sloterdijk P. Bubbles: Spheres. Volume I : Microspherology / translation by W. Hoban. Los Angeles : Semiotext(e), 2011. 664 p.
13. Sloterdijk P. Globes: Spheres. Vol. II : Macrospherology / translation by W. Hoban. Los Angeles : Semiotext(e), 2014. 1024 p.
14. Sloterdijk P. Foams : Spheres. Volume III : Plural Spherology / translation by W. Hoban. Los Angeles : Semiotext(e), 2016. 912 p.
15. Stephens J., McCallum R. Retelling Stories, Framing Culture: Traditional Story and Metanarratives in Children’s Literature. New York : Garland Pub, 1998. 316 p.
16. Syrodeeva A. Locality and contemporaries [Lokalnost i sovremenniki]. *Kollazh-2*. Moscow : IF RAN, 1999. P. 7–17 [In Russian].
17. Syrodeeva A. The world of small things. Experience describing locality. [Mir malogo. Opyt opisaniya lokalnosti]. Moscow : IF RAN, 1998. 124 p. [in Russian].
18. Traeger J. Kopfüber. Kunst am Ende des 20. Jahrhunderts. München : C.H. Beck Verlag, 2004. 191 s.

Summary

Borodenko O. V. The problem of the local in philosophical tradition and in modern philosophy of culture. – Article.

The present article is concerned with the problem of the local in the history of philosophy and in contemporary philosophy of culture. It emphasizes the relevance and interdisciplinary essence of this problem. The evolution of the concepts “local” and “locality” in classical and contemporary philosophy (by the example of the concepts of individual thinkers) is traced, and the meaning of these concepts for understanding the contemporary cultural context is determined. So, in particular, the development of ideas about the localization of an object in space in ancient philosophy (in Plato) is traced. The problem of the local in non-classical and post-non-classical philosophy is considered in connection with the problem of the crisis of cultural values. An attempt is made to define the concept of “locality” as a cultural phenomenon based on the analysis of the works of P. Sloterdijk, I. Hassan, J. Baudrillard and others, as well as the latest scientific publications. Emphasis is placed on analyzing the problem of the local as a philosophical concept, and at the same time, the phenomenon of culture, in the framework of postmodern ideas, the theory of cultural globalization, in the microspherology of P. Sloterdijk. The principle of “indeterminance” by I. Hassan, which most fully reveals the postmodern rejection of hierarchical structuring of culture and the process of transition from centering to scattering, to peripheral dislocation of cultural objects and phenomena, is considered as a kind of “methodological basis” of the analysis of locality as a cultural phenomenon.

Locality is defined by the author of the article as “a certain holistic microworld (microsphere) formed by a person or a group of people as part of his (their) life-world and accumulating key values, ideas, symbols, etc., that are particularly significant for these people”. The main features of locality as a cultural phenomenon are considered: a) attachment to a particular place (locus); b) locality is at the same time a fragment of the world, the cosmos and a holistic microworld that lives by its

own laws; c) spatiality and temporality, chronotopicity; d) dynamic and historic; e) anthropological, centered around a person or a group of people; f) symbolism.

Key words: philosophy of culture, locality, localization, the problem of the local in philosophy, microsphere, indeterminance.

Анотація

Бороденко О. В. Проблема локального у філософській традиції та в сучасній філософії культури. – Стаття.

У статті розглядається проблема локального в історії філософії і в сучасній філософії культури. Підкреслюються актуальність і міждисциплінарний характер цієї проблематики. Простежується еволюція концептів «локальне» і «локальність» у класичній і сучасній філософії (на прикладі концепцій окремих мислителів), а також визначається значення цих понять для осмислення сучасного культурного контексту. Так, зокрема, простежується розвиток уявлень про локалізацію об'єкта в просторі в античній філософії (у Платона). Проблема локального в некласичній і постнекласичній філософії розглядається в контексті кризи культурних цінностей. На основі аналізу робіт П. Слотердайка, І. Хассана, Ж. Бодрієра та інших, а також останніх наукових публікацій робиться спроба дати визначення поняття «локальність» як культурного феномена. Акцентується увага на аналізі пробле-

ми локального як філософського концепту, а також як феномена культури в рамках постмодерністських концепцій, теорії культурної глобалізації, в мікросферології П. Слотердайка. Принцип “indeterminance” І. Хассана, який найбільш повно розкриває постмодерністську відмову від ієрархічного структурування культури і процес переходу від центрування до «розкидання», до периферійної дислокації культурних об'єктів і явищ, розглядається як так зване методологічне підґрунтя локальності як феномена культури.

Локальність визначається автором статті як «певний цілісний мікросвіт (мікросфера), що утворений людиною або групою людей як частина його (їх) життєвого світу і який акумулює ключові, особливо значущі для людей цінності, ідеї, уявлення, символи тощо у певній сфері людської життєдіяльності». Розглядаються основні характеристики локальності як культурного явища, а саме належність до певного місця (локуса); фрагментарний характер (локальність – це фрагмент світу, космосу і цілісний мікросвіт, що живе за своїми законами); просторово-часовий характер, хронотопічність; динамічність та історичність; антропологічність, тобто центрованість навколо людини або групи людей; символічний характер.

Ключові слова: філософія культури, локальність, локалізація, проблема локального у філософії, мікросфера, “indeterminance”.

УДК 1.125

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.912>**П. Д. Гуйван**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3058-4767>кандидат юридичних наук, заслужений юрист України,
професор

Полтавського інституту бізнесу

ПРО КОНЦЕПЦІЮ ЧАСУ ЯК ПОСЛІДОВНІСТЬ ТА ЗМІНУ СТАНІВ ОБ'ЄКТА

Постановка проблеми. Однією з найактуальніших проблем часу є адекватний та правильний його вимір. Адже відповісти на питання, що таке час, це, власне, те ж, що визначитися із проблемою його вимірювання. В усякому разі саме в цьому полягає корінь, або сутність часу. Усвідомлення ролі, значення та основних функцій часу визначається в першу чергу не абсолютною точністю певної події в космічному масштабі, а такими чинниками, як прописані нормативно правила належної суспільної поведінки, правовими звичаями. Це тісно переплітається з індивідуальними особливостями людини: ступенем її свідомості та юридичної обізнаності, порядком сприйняття часового плину, зацікавленістю у дотриманні правил, характером діяльності. На зазначеній базі формується соціально визначений образ часу як мірила необхідних вчинків, належних та сприйнятних у правовій площині. Це дає змогу встановити нові темпоральні установки вчинення певних дій, спілкування особистостей, їхнього мислення. Саме в такий спосіб можливе ефективне вирішення завдання створення сприйняття та освоєння часу на особистісному рівні. При цьому необхідний інструментарій для з'ясування внутрішніх змін об'єктів, специфіки їх взаємодії в динаміці отримуємо саме внаслідок ретельного вивчення характеру окремих елементів суспільно значимих проявів у їхньому часовому перебігові.

Час традиційно розуміють як «атрибут», загальну форму буття матерії, що проявляється у тривалості сущого та послідовності зміни станів усіх матеріальних систем і процесів у світі. Час – то форма координації змін об'єктів та їхнього стану [1, с. 276]. А зміна явищ становить сутність часу [2, с. 400]. Утім, окремі події буття можуть періодично повторюватися, матерія може набувати попереднього стану протягом свого незворотного руху у часі. Відтак ритм відтворює повторюваність матеріальних процесів, забезпечує відносну стабільність та стійкість проявів природи. Тож його зміна (тобто збільшення чи зменшення проміжків часу між повторюваними явищами) в межах однієї системи відліку свідчить про зміну закономірності функціонування даного явища [3, с. 159, 161–162].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У науковій літературі дослідженням людиною об'єк-

тивного часового плину та його зв'язку з явищами матеріального світу в тому числі щодо усвідомлення зміни станів розвитку юридично значимих для суспільства явищ присвятили увагу такі науковці, як Козирев Н.А., Бергсон А., Солдатов А.В., Абасов А.С., Аскольдов С.А., Аскін Я.Ф., Вернадський В.І., Молчанов Ю.Б. та інші. У дослідженнях вчені постулювали, що часова сфера пізнання є якраз тією, повне охоплення та вивчення якої об'єктивно неможливе. Важливим продовжує залишатися питання вивчення співмірностей у перцепції таких станів реально наявних явищ, які охоплюються поняттями «сучасне», «минуле» та «майбутнє». Теоретичне співвідношення даних трьох часових суперпозицій завжди були одним із актуальних аспектів, що гарантувало науковий інтерес у процесі сприйняття темпоральних властивостей. Зокрема, за однією з концепцій минуле, нинішнє і майбутнє продукується сучасним періодом. Позаяк разом із процесом пізнання рухається і сам час, відтак явища взаємодії події в часі, співвідношення понять «сучасність», «минуле» і «майбутнє» постійно змінюється і відтак не можуть набути сталого характеру. Власне, доктрині наразі бракує аналізу ефективності та дієвості вивчення характеру співвідношення вказаних періодів, їхньої взаємодії з іншими природними явищами. Це має свої особистісні характеристики в частині сприйняття їх конкретними зовнішніми спостерігачами. Адже визначеність хоча б у методології досліджень значною мірою має значення для характеристики взаємин різних часових станів. Дослідження окремих підходів щодо ефективності подібної взаємодії, яка, зрештою, визначає сутність, квінтесенцію часу і може бути задане як єдність минулого, нинішнього та майбутнього, є метою цієї наукової статті.

Виклад основного матеріалу. Іще здавна дослідники питання темпорального опосередкування сущого переймалися окремими аспектами феноменальності часового усвідомлення характеру подій, їхнього розмежування на минулі, сучасні та майбутні. Свого часу подібні роздуми яскраво висловив Аврелій Августин: «Що ж таке час? Хто зміг би пояснити це просто і коротко? Хто зміг би осягнути подумки, щоб ясно про це розповісти? Про що, однак, згадуємо ми в розмові, як про зовсім звичне

і знайоме, як не про час? І коли ми говоримо про нього, ми, звичайно, розуміємо, що це таке, і коли про нього говорить хтось інший, ми теж розуміємо його слова. Що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не питає, я знаю, що таке час; якби я захотів пояснити запитувачу – ні, не знаю. Наполягаю, однак, на те, що твердо знаю: якби нічого не відбувалося, не було б минулого часу; якби ніщо не відбувалося, не було б майбутнього часу ... І якби даний момент завжди залишався справжнім і не йшов в минуле, то це був би вже не час, а вічність. Нинішнє виявляється охопленим часом тільки тому, що вона йде в минуле» [4, с. 167]. Дійсно, можливість переходу минулого в сучасність, а в подальшому – в майбутнє, реалізує опцію істотного доповнення нашого емпіричного світу.

Час по-різному сприймався людьми упродовж перебігу століть. Циклічна зміна пір року, часу доби тощо асоціювалося з оборотом часових періодів по колу як проявом вічності часового ритму. Коли було винайдено засіб точного вимірювання часу шляхом певної фіксації його через однакові проміжки, то був важливий крок темпоральної визначеності. Наслідком даного відкриття став перехід в усвідомленні від циклічного його сприйняття до осмислення часового поступу як прямої лінії перебігу подій, що прямує від минулого до майбутнього через певні координати, які мають найменування сучасності. Це дозволило здійснити чітке розмежування категорій минулого та майбутнього, забезпечивши кожну з них відповідним набором атрибутивних ознак. Перейшовши від циклічного до лінійного прояву, час перестав усвідомлюватися як субстанція, підвладна людині. Адже початкові та кінцеві моменти часового перебігу набули невизначеного (безкінечного) характеру, що надало йому можливість перебігу незалежно від волі людей. Відтак люди почали розуміти, що вони не мають змоги впливати на об'єктивний сплив часу, а лише мусять йому підкорятися.

Існує філософська думка, згідно з якою не тільки властивості та стан об'єктів можуть мати вплив на час як характеристику матерії. У науці також напрацьована теорія, згідно з якою можливий і зворотній зв'язок: час як відносно самостійне явище, яке наділене власною енергією може проявляти вплив на певні процеси та об'єкти, що існують у природі [5, с. 30]. Такий вплив часу на властивості систем і процесів може бути виявлений лише опосередковано шляхом проведення дослідження всередині самих систем у темпоральному контексті. Дана теза була піддана серйозній критиці з боку дослідників матеріалістичного спрямування. Вони визначають час виключно як форму існування матерії, яка, виходячи із сенсу матеріалізму, є проявом змісту, тобто самої матерії. Як наслідок, дані вчені категорично відкидають субстанціалізацію часу (тобто надання йому

якостей особливої об'єктивної субстанції, об'єкта). Я.Ф. Аскін наводить низку обґрунтувань у підтвердження цієї позиції, використовуючи останні дослідження в галузі фізіології та геронтології. Так, зміни часової орієнтації, сприйняття людини під час набуття нею певних умовних рефлексів пояснюється не безпосереднім впливом часу, а дією інших об'єктивних зовнішніх факторів – подразників, що відбуваються в чітко встановлені моменти з урахуванням їх ритму, тривалості тощо. Іншими словами, організм реагує не на час, а на вплив певного матеріального середовища. Те ж саме відбувається під час старіння людського організму. Незважаючи на розхожий вираз «час старить», саме матеріальні процеси, що відбуваються з віком у клітинах людини, призводять до відповідних незворотних змін, а не безпосередній вплив часу [3, с. 61]. Утім, у фізиці все ж мають місце теоретичні формулювання, які, ґрунтуючись на наперед відомих здатностях простору і часу як вихідному матеріалі, встановлюють властивості самої матерії (теорема Ньотер¹). І хоча тут слід враховувати теоретичний характер досліджень у даному напрямку, все ж не можна відкидати повністю тезу про взаємообумовленість часу та матеріального світу.

Особливим предметом наукового вивчення є також питання про порядок зміни певних темпоральних станів певного явища. П. Ланжевєн визначав час як сукупність подій, що сліднують одне за одним у тій же точці простору, пов'язаній із даною системою відліку [6, с. 100]. Час є взаємодіючим триваючим процесом, спрямованим від минулого до майбутнього через нинішнє. При цьому остання категорія і є тією точкою відліку, від якої ми пізнаємо попередні чи наступні події. Окремі дослідники абсолютизують певні ланки цього ланцюжка. Так, А. Бергсон найбільш важливим вважає минуле, постулюючи час як безперервний прогрес минулого, що поїдає майбутнє і зростає, рухаючись уперед [7, с. 13]. М.О. Бердяєв теж зазначав, що майбутнє аж ніяк не може мати пріоритетного значення, оскільки історична дійсність перебуває в минулому, а без неї не було б нинішнього і не буде майбутнього [8, с. 409]. Інші вчені, навпаки, надавали більше значення майбутньому, в першу чергу виходячи з реальності та дієвості сучасного, позаяк для людини як соціального суб'єкта принциповою має бути новизна та наступні зміни [9, с. 96]. Утім, як би не виділялися окремі ланки даного темпорального ланцюга, мусимо ще раз підкреслити їх взаємопов'язаний характер. Послідовність процесів у часі якраз і забезпечується можливістю впливу нинішньої події на інші, які за таких обставин кваліфікуються як

¹ Теорема Еммі Ньотер доводить, що кожний безперервний симетрії фізичної системи відповідає певний закон збереження. Зокрема, закон збереження енергії відповідає однорідності часу.

майбутні, та можливістю впливу на наявне зараз явище інших подій, що розглядаються як минулі [10, с. 39–46].

Реальна спрямованість часу від минулого до майбутнього проявляється, зокрема, в накопиченні пам'яті та знань про певні процеси та події, які відбулися в попередні періоди² [11, с. 202]. Отже, якщо оцінювати час як форму здійснення психічних процесів, то «початок», який можемо характеризувати як настання чогось саме зараз, пов'язаний із майбутнім, тоді як термін «закінчення» має зв'язок з минулим. Минуле вже здійснилося, вже має певний зміст, тому воно не може бути «початком», що не має конкретного вираження. У минулому особа почуває себе безсилою (його події вже нам не підвладні), в сьогоденні – володіє дією, але пов'язаною з усім минулим ініціативою, в майбутньому – вільним творцем, вказував І.М. Дьяков [12, с. 6]. Знаючи зовнішні прояви певного явища в минулий час або зараз, ми можемо розуміти, як вони виявляться в майбутньому. Таким чином, можливе передбачення наступних подій. Утім, є певна відмінність такого передбачення майбутніх подій у класичній ньютонівській та сучасній фізичній теоріях. У першому випадку модель незалежності та абсолютності часу і простору, покладена на жорсткий принцип причинності, призводить до чіткої передбачуваності наступних подій. Зрештою це правило підтверджується емпірично і в розумних межах є досить дієвим у багатьох сферах людської діяльності протягом життя (інакше кажучи, у сферах макросвіту), коли швидкості значно менші швидкості світла. Натомість під час застосування реляційних парадигм майбутнє розглядається як суперпозиція всіх можливих варіантів, наступна реалізація яких може визначатися лише з певною вірогідністю і передбачення яких носить статистичний характер [13, с. 34–35]. Відтак тезу про передбачення наступних подій слід розуміти як вплив на них з урахуванням точності та достатності висхідних (нинішніх чи минулих) даних, з яких особа виходить під час конститування своїх передбачень. Тобто з можливості передбачення окремих явищ в наступному періоді ще не витікає зумовленість майбутнього. Радше слід його оцінювати як творчі терени, інтелектуальний простір. Адже на відміну від минулого чи сучасного, які вже містять події, що вже відбулися чи відбуваються, майбутнє відкрите для творення.

Із внутрішньо притаманної часові властивості щодо його руху від минулого до майбутнього неодмінно витікає здатність часу забезпечувати причинно-наслідкову взаємодію. Нею визначається відмінність у часі між причиною та наслідком,

яким би малим не був проміжок часу між цими чинниками, вони, безумовно, не можуть проявитися одночасно. Якщо користуватися теорією абсолютного часу, можна кваліфікувати як одночасні будь-які явища, що перебувають в одному й тому ж зрізі часового перебігу. Але в часі завжди є певні позиції, які можуть характеризуватися як «до чогось» чи «після чогось».

Коли зафіксувати конкретний момент подій, всі інші явища по відношенню до них будуть по різні сторони такого зрізу: минуле – з одного боку, майбутнє – з іншого. Сьогодні дана конструкція зазнала певних коригувань з урахуванням релятивістського положення про те, що при одночасності між подіями відбуваються лиш просторові взаємини, тоді як відносини між ними у часі відсутні. Що ж стосується неодноточних подій, то, позаяк вони є продуктом системи часових та просторових взаємних впливів, їхній порядок та послідовність мають визначатися фізичними властивостями та взаємодіями. Отже, для встановлення такого порядку, тобто надання визначеності категоріям «раніше», «одночасно» та «пізніше» Ю потрібні якісь фізичні підстави, спираючись на які, вдалося б це зробити. Як такі підстави в науці було запропоновано використовувати відносини причинності, адже фізичні явища є елементами певної реальної чи можливої послідовності причинних взаємодій. Інакше кажучи, встановлення послідовності подій у часі, визначення взаємного порядку слідування категорій «минуле», «теперішнє» і «майбутнє» може бути досліджене через призму інструментарію причинної концепції. Більш того, окремі дослідники питання вважали теорію творчої причинності центральним елементом філософської системи, яка закладає фундамент нової філософсько-наукової картини світу [14, с. 85].

Сама постановка питання про онтологічну причинність викликана переконаністю свідомості, що все навколишнє чимось зумовлене, що за багатьма явищами, які ми спостерігаємо, ховаються сили, які з'єднали їх між собою, визначили їхній порядок та вклали в них реальність [15, с. 186–216]. Під причинністю в науці розуміється такі взаємини між об'єктами дослідження, коли декілька подій (як мінімум – дві) безпосередньо зумовлюють одна одну. Отже, знаючи про характер причинних відносин, можна обґрунтувати порядок явищ у часі. Такий підхід більш притаманний субстанціальній концепції, позаяк вона ґрунтується на принципах абсолютного і загального порядку у часі для усіх подій. Теорія відносності теж використовує засади причинності, не надаючи їм всеохоплюючого значення, враховуючи, в першу чергу, реальний вплив взаємопов'язаних об'єктів один на одного. Дійсно, якщо бути логічним, то той факт, що певна подія відбулася після іншої, ще не означає, що вона була зумовлена саме останньою. Тут наочно

² Зокрема, Стівен Хокінг, спрямованість часу від минулого до майбутнього характеризував поняттями так званих стріл часу. Однією з них – психологічною стрілою він визначав напрям, в якому людина усвідомлює рух часу, що проявляється в запам'ятовуванні тільки минулих подій, а не майбутніх.

проявляється логічна помилка, викладена в постулаті *post hoc, ergo propter hoc* (після цього, значить, спричинено цим), яка полягає у прийнятті часової послідовності за причинну залежність. Такий підхід із певними припущеннями буде прийнятним у дослідженні категорії одночасності: якщо події відбуваються одночасно, між ними не може бути жодних причинних зв'язків. З іншого боку, безумовно, буде справедливою інша теза, яку коротко можна визначити як *propter hoc, ergo post hoc* (спричинено цим, значить, після цього). Дійсно, наявність причинного зв'язку між явищами чітко вказує на те, щозумовляюча подія настає раніше за обумовлену (буде встановлено порядок подій у часі). У принципі, можна погодитися з тезою прихильників релятивістської теорії, що концепція причинності все ж завузька для загального обґрунтування порядку та послідовності проявів матерії у часі, будь-яке явище породжується певною сукупністю факторів, і виділяти одні з них як «причини», а інші не розглядати в цій площині немає достатніх підстав [16, с. 132].

Той факт, що реальний вплив однієї події на іншу як першопричини можливий лише тоді, коли вона передувє останній, приймається всіма дослідниками питання. Тож за таких обставин уже від наявності чи відсутності причинного зв'язку між різночасовими явищами залежить можливість конструювання взаємовідносин «минуле» – «нинішнє» – «майбутнє» або «раніше» – «одночасно» – «пізніше». Але в будь-якому разі порядок розташування даних категорій у часі матиме значення тільки для тих подій, між якими прослідковується конкретний причинний зв'язок.

Із викладеного можемо дійти певних висновків. У науці, що вивчає темпоральні виміри суцього, існують питання про взаємне співставлення таких визначальних категорій, як час і буття. Але в більшості концепцій однією з головних ознак часу вважається його однонаправленість та незворотність. У прийнятому усвідомленні часовий перебіг завжди відбувається в напрямку від минулого до майбутнього. Цей рух проходить транзитом через сучасність, на зупиняючись у ній, і продовжується в майбутті, щоразу збільшуючи обсяг минулого а рахунок нових фактів, що відходять із сучасності в минулі події. При цьому обсяг минулих явищ об'єктивного світу, попри, здавалося б, їх ущільнення і додавання нових подій до їхнього складу, не зростає в силу фактичної безкінечності розміру даної темпоральної категорії.

Література

1. Спиркин А.Г. Философия : учебник для технических вузов. Москва : Гардарики. 2000. 368 с.
2. Аскольдов С. Время онтологическое, психологическое и физическое. На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Москва : Политиздат, 1990. 528 с.

3. Аскин Я.Ф. Проблема времени: ее философское истолкование. Москва : Мысль, 1966. 199 с.
4. Августин А. Исповедь. Абелияр П. История моих бедствий. Москва : Республика. 1992. 335 с.
5. Козырев Н.А. Причинная или несимметричная механика в линейном приближении. Пулково, 1958. 88 с.
6. Новые идеи в математике : под ред. засл. проф. А.В. Васильева. сб. № 2. Пространство и время. I / Санкт-Петербург : Образование, 1913. 146 с.
7. Бергсон А. Творческая эволюция. Москва – Санкт-Петербург, 1914. 307 с.
8. Бердяев Н.А. Время и вечность. На переломе. *Философские дискуссии 20-х годов*. Москва : Политиздат, 1990. С. 402–410.
9. Аскольдов С. Время и его преодоление. *Мысль*. 1922. № 3. С. 80–97.
10. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике (том 2). Пространство. Время. Движение. Москва : Из-во Мир, 1965. 164 с.
11. Хокинг С. Краткая история времени. От Большого Взрыва до черных дыр. *Цет пч/Фчкчхжжкч* "Фчкчх. 42220568 с.
12. Дьяков И.Н. Проблема взаимоотношения субстанции и времени. Москва : Этюд, 1917. Тип-я. им. А.И. Мамонтова. 42 с.
13. Абасов А.С. Пространство. Время. Познавание. Баку, Элм, 1986. 122 с.
14. Громов А.В. Теория творческой причинности в философии Л.М. Лопатина : дисс. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006. 181 с.
15. Троицкий И. Анализ проблем онтологии в философском наследии Л.М. Лопатина. *Христианское чтение*. 2012. № 2. С. 186–216.
16. Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. АН СССР, Институт философии. Москва : Наука. 1977. 192 с.

Анотація

Гуйван П. Д. Про концепцію часу як послідовність та зміну станів об'єкта. – Стаття.

Дана стаття присвячена дослідженню актуального питання про часовий елемент існування матерії. По-
 як час – то форма координації змін об'єктів та їхнього
 стану, важливим є наукове оформлення процесу пі-
 знання темпоральної форми буття, що проявляється
 у тривалості сущого та послідовності зміни станів усіх
 матеріальних систем і процесів у світі. У роботі основна
 увага приділена вивченню співмірностей у перцепції
 таких станів реально наявних явищ, які охоплюються
 поняттями «сучасне», «минуле» та «майбутнє». Адже
 теоретичне співвідношення даних трьох часових су-
 перпозицій завжди були одним із актуальних аспектів,
 що гарантувало науковий інтерес у процесі сприйня-
 ття темпоральних властивостей. Проаналізовано різні
 доктринальні підходи темпорального опосередкуван-
 ня сущого, що спрямовані на окремі аспекти феноме-
 нальності часового усвідомлення характеру подій, їх
 розмежування на минулі, сучасні та майбутні. Вивчена
 цікава філософська думка, згідно з якою не тільки вла-
 стивості та стан об'єктів можуть мати вплив на час як
 характеристику матерії. За подібною тезою у природі
 можливий і зворотній зв'язок: час як відносно само-
 стійне явище, яке наділене власною енергією, може

проявляти вплив на певні процеси та об'єкти, що існують у природі. Також розглянута концепція протвинників цієї теорії, які визначають час виключно як форму існування матерії, яка, виходячи із сенсу матеріалізму проявом змісту, тобто самої матерії. Як наслідок, дані вчені категорично відкидають субстанціалізацію часу, тобто надання йому якостей особливої об'єктивної субстанції, об'єкта. Також досліджене питання про порядок зміни певних темпоральних станів певного явища. Встановлено, що час є взаємодіючим триваючим процесом, спрямованим від минулого до майбутнього через нинішнє. При цьому остання категорія і є тією точкою відліку, від якої ми пізнаємо попередні чи наступні події. Приділена увага властивості часу щодо його руху від минулого до майбутнього в порядку причинно-наслідкової взаємодії. У просторі завжди є певні позиції, які можуть характеризуватися як «до чогось» чи «після чогось». Якщо зафіксувати конкретний момент подій, всі інші явища по відношенню до них будуть по різні сторони такого зрізу: минуле – з одного боку, майбутнє – з іншого.

Ключові слова: причинно-наслідковий зв'язок, темпоральні поняття «сучасне», «минуле» та «майбутнє».

Summary

Guyvan P. D. About the concept of time as a sequence and change of states of an object. – Article.

This article is devoted to the study of the topical issue of the temporal element of the existence of matter. Since time is a form of coordination of changes in objects and their state, it is important to scientifically design the process of cognition of the temporal form of existence, which is manifested in the duration of existence and the sequence of changes in states of all material systems and processes in the world. The paper focuses on the study of proportions in the perception of such states of real phenomena, which are covered by the concepts of “present”, “past” and “future”. After all, the theoretical

relationship of these three temporal superpositions has always been one of the relevant aspects, which guaranteed scientific interest in the process of perception of temporal properties. Various doctrinal approaches to the temporal mediation of being are analyzed, which are aimed at certain aspects of the phenomenality of temporal awareness of the nature of events, their delimitation into past, present and future. An interesting philosophical idea has been studied, according to which not only the properties and state of objects can influence time as a characteristic of matter. According to a similar thesis, feedback is possible in nature: time as a relatively independent phenomenon, endowed with its own energy, can influence certain processes and objects that exist in nature. Also considered is the concept of opponents of this theory, who define time exclusively as a form of existence of matter, which, based on the meaning of materialism, is nothing more than a manifestation of content, ie matter itself. As a result, these scientists categorically reject the substantialization of time, that is, giving it the qualities of a special objective substance, an object. The question of the order of change of certain temporal states of a certain phenomenon is also investigated. It has been established that time is an interacting ongoing process directed from the past to the future through the present. In this case, the last category is the starting point from which we learn previous or subsequent events. Attention is paid to the properties of time in relation to its movement from the past to the future in the order of causal interaction. There are always certain positions in space that can be characterized as “before something” or “after something”. When you record a specific moment of events, all other phenomena in relation to them will be on different sides of this section: the past on the one hand, the future – on the other.

Key words: causal relationship, temporal concepts “present”, “past” and “future”.

УДК 930.130.2

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.913>*Д. Л. Кобелева*ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3139-1561>*кандидат філософських наук,**старший викладач кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування»**та соціально-гуманітарних дисциплін**Харківського національного технічного університету сільського господарства
імені Петра Василенка*

СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЇ ТА ПРОЄКТУВАННЯ ЛЮДСТВА (СПІЛЬНЕ ТА РІЗНЕ У ФУТУРИСТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ М. КАКУ ТА Ю. Н. ХАРАРІ)

Постановка проблеми. На порозі XXI століття стає все більш зрозумілим, що найближчим часом людство зазнає глобальних змін. Зміняться соціальні системи, зміниться сама сутність людини. З одного боку, це далеко не перша ситуація в історії, коли людина зазнає суттєвих змін (починаючи від біологічних властивостей та закінчуючи формуванням нових соціально-політичних систем), з іншого боку, це, можливо перша ситуація, коли сутність людини та форми її існування можуть змінитися настільки, що саме поняття «людина» втратить свій сенс, іншими словами, людина зникне, давши життя чомусь принципово новому.

Основною причиною можливого розвитку подій у цьому напрямі є розвиток техніки та технологій. Феномен техніки є досить суперечливим, але неможливо відкидати той факт, що технічний прогрес лежить в основі сучасної цивілізації. Можна сказати, що техніка є одним із визначальних факторів формування культури та світогляду людства. Водночас, створивши найбільш гуманістичну культуру за всю історію людства, наука та техніка можуть найближчим часом покласти край самому людству.

З огляду на це проблема майбутнього людства набуває неабиякої актуальності, в тому числі в межах філософських роздумів. Проблеми визначення сенсів буття людини, розуміння сутності людини та її меж, формулювання цілей та стратегій майбутнього розвитку стають дуже важливими для сучасного суспільства, тому потребують уважного та всебічного розгляду. Оскільки всі зазначені питання є традиційними для філософії, то філософський аналіз можливих перспектив взаємодії людини з технікою може суттєво вплинути на хід історії [2].

Аналіз останніх досліджень і публікацій з цієї теми. У статті ми пропонуємо порівняти футуристичні прогнози двох відомих учених та популяризаторів науки, а саме Мітіо Каку, професора теоретичної фізики, одного із засновників теорії струн, що є однією з головних теорій сучасної фізики, та Юваля Ноя Харарі, історика, професора Єврейського університету в Єрусалимі.

М. Каку досліджує новітні технології та їх наслідки в межах різних наук (фізики, біології, когнітивних наук тощо) і намагається побудувати модель майбутнього людства. Він також акцентує увагу та проблемних зонах сучасних досліджень та перспективах їх вивчення. У статті ми будемо спиратися на книгу М. Каку «Майбутнє розуму», в якій він робить спробу дати визначення такого фундаментального феномена внутрішнього світу людини, як свідомість, проаналізувати можливості його утворення, існування та змін під впливом різноманітних факторів, уявити можливості подальшого його розвитку та визначити майбутні форми існування свідомості.

Ю.Н. Харарі у книгах «Sapiens: Коротка історія людства» та «Homo Deus: Коротка історія майбутнього» робить спробу проаналізувати погляди сучасних учених на основні етапи історії людської цивілізації, виділити ключові моменти історії, які трансформували сутність людини та її відносини з навколишнім середовищем. Ю.Н. Харарі ґрунтовно розглядає питання про те, коли й чому техніка почала активно розвиватися і впливати на розвиток культури, що, зрештою, очікує людство в контексті прогресу науки і технологій.

Мета статті полягає в тому, щоби порівняти результати досліджень М. Каку та Ю.Н. Харарі, зіставити їх ідеї щодо перспектив людства та загроз, які виникають у нього на шляху, а також пов'язані з наслідками науково-технічного прогресу; проаналізувати погляди цих учених на проблеми, які ставлять перед сучасною культурою наука й техніка, та можливі шляхи їх подолання; розглянути філософські питання сучасності, без вирішення яких майбутнє людства може опинитися під загрозою. В межах філософії однією з центральних проблем завжди була проблема сенсу в різних її інтерпретаціях. Нині ця проблема набуває особливого значення. Перед філософією та іншими гуманітарними науками постає реальне завдання пошуку сенсу життя для майбутнього людства. Ми не можемо уявити, в яких формах буде відбуватися буття людини, але ми можемо закласти сенс цього буття [3, с. 65].

Виклад основного матеріалу дослідження. Протягом усієї своєї історії людство розвивалося в межах органічного світу. Однак зараз розвиток науки і технології дає змогу вийти за межі органічної системи та продовжити буття людини в неорганічному світі. Це вже дає необмежені можливості розвитку людської цивілізації [3, с. 64]. Саме навколо цих можливостей, їх особливостей та способів реалізації обертаються ідеї М. Каку та Ю.Н. Харарі.

Ю.Н. Харарі вважає, що людство в ході свого розвитку пройшло три основних етапи, в результаті чого сформувалися сучасна людина та сучасна культура. Для того щоби краще зрозуміти ідеї цього автора щодо майбутнього людства, треба розглянути його концепцію трьох революцій. «Хід людської історії визначили три найвизначніші революції. Почалося з когнітивної революції, 70 тисяч років тому. Аграрна революція, що відбулася 12 тисяч років тому, істотно прискорила прогрес. Наукова революція – їй всього лише 500 років – цілком здатна покінчити з історією і започаткувати щось інше, небувале» [5, с. 9–10]. Ю.Н. Харарі в книзі «Sapiens: Коротка історія людства» детально аналізує, як розвивались людина та її здібності з переходом від однієї стадії до іншої. Перша революція – когнітивна – поклала початок історії Людини Розумної. В цей період людство навчилось будувати міфи (не в останню чергу завдяки особливостям мови) та сплітати павутиння сенсів, яке досі є основою культури. Вже завдяки міфам люди навчилися взаємодіяти у великих групах, що стало основною причиною процвітання виду на Землі. Аграрна революція навчила людину трансформувати реальність «під себе», а також «надала майбутньому небувале раніше значення. Хлібороб змушений постійно думати про майбутнє і працювати на нього» [5, с. 122]. Когнітивна революція, яку Ю.Н. Харарі називає «доленосним вибором», навчила людство вірити у прогрес, феноменальні можливості науки щодо вирішення будь-яких завдань. Отже, когнітивна революція «обґрунтувала» необхідність поєднання науки, техніки та фінансових ресурсів, в результаті чого наука з творчої діяльності обраних перетворилася на головну справу цивілізації загалом. «В останні півтисячоліття люди поступово впевнилися, що зможуть істотно розширити свої можливості, якщо витратяться на наукові дослідження» [5, с. 296]. Таким чином, із часів когнітивної революції людство почало вірити в те, що майбутнє буде обов'язково кращим, необхідно якомога сильніше розвивати науку та технології. Так виникає ідея прогресу.

Отже, можна стверджувати, що сучасну культуру визначає декілька факторів, яких людство набувало протягом усієї своєї історії. До них належать здатність створювати інтерсуб'єктивну

реальність сенсів та налагоджувати глобальну взаємодію, віра в майбутнє та ідея науково-технічного прогресу. На основі цих моментів формується як соціальна, так і ідеологічна структури. Визначається природа та сенс життя людини, пріоритети людства загалом та його цілі. «Один з істотних факторів, що зберігають сучасний соціальний уклад, – поширеність майже релігійної віри в технології і в методи наукового дослідження» [5, с. 301], – пише Ю.Н. Харарі.

З огляду на це не дивно, що техніка посідає все більш значуще місце в житті людини та цивілізації загалом. Поєднання гуманістичної ідеології та результатів технічного прогресу визначають цілі розвитку людства. Ю.Н. Харарі вважає, що найближчими цілями цивілізації стануть «безсмертя, щастя і божественність» [4, с. 30]. Однак саме на цьому шляху поєднання гуманізму і сучасних технологій людство має всі шанси зникнути назавжди.

Для того щоби зрозуміти, можливі сценарії розвитку подій у майбутньому, треба зупинитись більш детально на розгляді особливостей людської свідомості та її можливостей. Свідомість людини є витоком ідей, цілей, пріоритетів та стратегій, цінностей та цілей. Однак виявляється, що сучасна наука поки що не здатна дати однозначні відповіді на ці запитання.

М. Каку починає свою книгу «Майбутнє розуму» такими словами: «Дві найбільші загадки природи – розум і Всесвіт. За допомогою сучасної техніки ми можемо фотографувати галактики <...>, маніпулювати генами <...> і зондувати глибини атома, але розум і Всесвіт, як і раніше, не даються, вислизують і дратують нас. Це найзагадковіші і найбільш захоплюючий з усіх відомих науці рубежів» [1, с. 7]. М. Каку підкреслює, що протягом більшої частини історії люди не були спроможні зазірнути в таємниці мозку, але зараз, із появою МРТ-сканерів, ситуація дуже покращилася. Зокрема, вчені вперше отримали змогу вивчати свідомість, спираючись на емпіричні дослідження.

М. Каку формулює концепції свідомості таким чином: «свідомість є процес створення моделі світу з використанням безлічі зворотних зв'язків за різними параметрами» [1, с. 65]. Свідомість тварин переважно працює в просторі, тоді як «людина йде далі і розгортає свою модель світу в часі, причому як вперед, так і назад» [1, с. 66]. Таке формулювання збігається з твердженням Ю.Н. Харарі про те, що людство набуло своїх сучасних рис, коли навчилось моделювати майбутнє. Однак, незважаючи на те, що свідомість відіграє фундаментальну роль у житті людини та людства загалом, наука поки що не здатна дати остаточну відповідь щодо того, яким саме чином вона формується та яким чином пов'язана з діяльністю мозку. Спираючись на дослідження мозку, М. Каку звертає увагу на те,

що, наприклад, обидві півкулі можуть породжувати окремі свідомості. Чим тоді є свідомість, коли її можна поділити навпіл? [1] «Чим краще ми розуміємо мозок, тим більшою надмірністю здається розум», – вважає Ю.Н. Харарі [4, с. 133]. Він намагається зрозуміти, яку біологічну функцію виконує свідомість, для чого саме вона потрібна, і доходить висновку про те, що принаймні сучасна наука не здатна відповісти на це запитання. Виявляється, що свідомість просто існує і для суто біологічного існування не виконує ніяких функцій. Однак сучасна соціальна система міцно зав'язана на такому продукті діяльності мозку, як свідомість. Можливо, вона є побічним продуктом діяльності мозку і сама по собі не має ніяких функцій. Ю.Н. Харарі вважає, що це найбільш адекватна теорія свідомості сьогодні [4, с. 140–141].

З вищезазначеної проблеми випливає не менш складне питання, яке безпосередньо пов'язане із сучасною культурою людства та її пріоритетами, такими як проблема людської індивідуальності, проблема центру свідомого буття людини – її «Я». Спостерігаючи за роботою мозку, можемо відстежити електричні імпульси, нейронні шляхи тощо, але вченим поки що не вдалося знайти певний фізичний центр цих процесів, тобто те, що формує відчуття самості або єдності психічних процесів людини. «Де шукати «Я»? – запитує М. Каку [1, с. 87]. Він доходить висновку, що, скоріше за все, існує «особлива частина мозку, завдання якої – об'єднувати сигнали від двох півкуль і формувати єдине, цілісне відчуття самості» [1, с. 87]. «Ліва півкуля відповідає за прагнення людини відшукати порядок у хаосі, скласти всі факти в пов'язану несуперечливу історію, а історію вставити в контекст. Схоже, ліва півкуля намагається будувати гіпотези про структуру світу навіть тоді, коли все свідчить про те, що ніякої структури у нього немає», – продовжує М. Каку [1, с. 89].

Виникає питання про те, яким чином усі вищезазначені проблеми впливають на долю людства. На думку Ю.Н. Харарі, безпосередньо. Розмірковуючи над підвалинами сучасної культури (отже, над її перспективами), він зауважує, що їх складає віра в гуманістичні цінності, а гуманізм неможливий без віри в єдине та неподільне «Я», яке має свободу волі. Саме впевненість у тому, що людина є справжньою цінністю та має унікальну природу, що ця природа визначає цілі та сенси, є основою сучасної політики, науки та культури загалом [4]. Однак якщо підходити до проблеми «Я» з точки зору сучасної науки, виявляється, що ніякого єдиного центру особистості не існує. «Наука підриває не лише ліберальну віру у вільну волю, але й віру в індивідуалізм» [4, с. 340]. Скоріше, внутрішній світ людини складається з багатьох «голосів», які конкурують між собою. Отже, цілком можливо, що, замислившись, зрештою,

над цим питанням, людство має визнати, що воно не має ніяких особливих прав, а проблема сенсу буття стане ще більш складною, тому що складно буде визначити навіть центр цих сенсів, не говорячи вже про їх обґрунтованість. Проблема багатьох «Я» є однією з тих, що може спричинити суттєві трансформації сутності людини.

Однак навіть дотримуючись гуманістичних ідеалів, людство має всі шанси покласти край своєму існуванню. Ю.Н. Харарі зазначає, що найближчі цілі людства (безсмертя, щастя та божественність) є нічим іншим, як поєднанням гуманістичних цінностей та сучасних технологій. Сучасна біологія, медицина та комп'ютерні науки досягли вже такого рівня, що одвічні мрії людства стають суто технічними проблемами, які наука так чи інакше має вирішити. Однак «спроба реалізувати гуманістичну мрію підірве її власні основи, вивільнивши нові, постгуманістичні технології» [4, с. 325]. Отже, на думку Ю.Н. Харарі, цілком можливо, що технології в погоні за гуманістичними цілями приведуть до зовсім «негуманістичних» наслідків.

Головна ідея, спільна для Ю.Н. Харарі та М. Каку, полягає в тому, що найближчим часом людина зіллється з технікою. Власне, цей процес уже почав відбуватися. Якщо донедавна людина була впевнена в тому, що вона має якусь особливу сутність, яка не може бути «прорахована», отже, штучний інтелект ніколи не зрівняється з людиною та не перевершить її (хіба що в деяких аспектах), то сучасна наука, як виявилось, принаймні поки що, не знайшла нічого принципово унікального в алгоритмах людини. Саме поняття «життя» вже не здається очевидним. Немає ніяких суттєвих перешкод для того, щоби штучні алгоритми, зрештою, стали «живими». Принаймні вони цілком можуть розвинути до такої стадії, що буде неможливо відрізнити їх від справжніх людей.

Що очікує людство в такому разі? Можливо, воно зникне, а можливо, зіллється зі штучним інтелектом. В будь-якому разі, скоріше за все, біологічна ера підходить до свого завершення, плавно переходячи в еру технологічну.

Технології все ближче й ближче підходять до того, щоб розшифрувати мозок людини. М. Каку зазначає, що зараз паралельно реалізуються два різних підходи, метою яких є реконструкція всіх процесів та зв'язків, які існують у мозку людини. Що це може означати для людства? Тотальну трансформацію основних життєвих процесів. Якщо мозок більше не пов'язаний з біологічним тілом, нічого не заважає замінювати тіла на більш досконалі та потужні, управляти тілом на відстані, або взагалі існувати без тіла [1, с. 15].

«Однак як тільки технології дадуть нам змогу реконструювати людський мозок, Homo Sapiens зникне, історія людства закінчиться і почнеться абсолютно новий, недоступний нашому з вами

розумінню процес» [4, с. 59], – пише Ю.Н. Харарі. «Після чотирьох мільярдів років блукань по царству органічних структур життя вирветься на простори неорганічного світу і набуде таких форм, які нам не насняться в найстрашнішому сні» [4, с. 57]. Ю.Н. Харарі зазначає, що завдяки сучасній біології людина вперше в історії отримала змогу проектувати біологічний світ на свій розсуд. Природний відбір, який дотепер керував процесом створення та трансформації біологічних істот, виходить на другий план. Генна інженерія дає змогу вченим трансформувати живі істоти, зокрема людину, за своїм бажанням. «Намічаються три шляхи витіснення природного відбору продуманим дизайном: біоінженерія, створення кіборгів (кіборги – живі істоти, що поєднують органічні і неорганічні частини), створення неорганічного життя» [5, с. 473].

Всі зазначені підходи мають спільну рису. Річ у тім, що сучасна наука дивиться на людину як на один із алгоритмів. Можливо, це лише один із етапів розвитку уявлень про природу людину, заснований на порівнянні із системами штучного інтелекту, а можливо, достовірне знання. Навіть якщо це лише вірогідне припущення, сучасні технології, взявши його за основу, цілком можуть переробити життя таким чином, що такий підхід стане актуальним для нової реальності.

Можливо, некоректно порівнювати людину з комп'ютером, який нічого не хоче і нічого не відчуває, як зазначає Ю.Н. Харарі. Хоча, з іншого боку, з часом комп'ютер стане настільки складним, що у нього з'явиться свідомість [4, с. 142]. М. Каку теж говорить про те, що «колись, коли роботи перевершать нас у здібності маніпулювати словами та відчуттями, питання про те, чи «розуміють» вони їх та чи «відчувають», не матиме сенсу» [1, с. 342]. В цей момент на перший план вийде проблема недоказовості свідомості іншого, неможливо буде відрізнити комп'ютер від людини. «Існують побоювання, – пише М. Каку, – що люди можуть програти в інтелекті свідомим роботам. <...> Завдяки здатності краще моделювати майбутні роботи змогли би перебрати безліч сценаріїв та знайти найкращий спосіб повалити людство» [1, с. 348]. Він пише, що «нам доведеться примиритися з думкою про те, що ми і самі – машини. Це означає, що одного разу ми зможемо створити машини, які будуть не менш живі, ніж ми самі. <...> Нам доведеться відмовитися від концепції нашої «особливості»» [1, с. 354].

Таким чином, на думку М. Каку та Ю.Н. Харарі, найближчим часом людство може одночасно стикнутися з двома глобальними проблемами. Перша проблема світоглядна і пов'язана з тим, що люди звикли розташовувати себе в центрі Всесвіту або покладати у своїй основі певну сутність, яка не може бути зведена до набору електричних імпульсів мозку та не піддається обчислюванню. Поки

що так і є. Свідомість людини, або її розум, має всі підстави для того, щоби вважатися унікальним. Нічого подібного ми не спостерігаємо навіть у дуже складних систем штучного інтелекту. Поки що в експертних системах повністю відсутні самосвідомість та здоровий глузд, на чому наголошує М. Каку [1, с. 307]. В жодній комп'ютерній програмі не розвилася свідомість, а також здатність відчувати та бажати, як зазначає Ю.Н. Харарі [4, с. 138]. Однак може статися, що така унікальність – це лише питання часу, і людство вже скоро стикнеться з глобальною за всі часи свого існування світоглядною кризою.

Друга проблема полягає в тому, що якщо весь світ людської свідомості, отже, продукт її діяльності, який полягає у створенні моделей світу, звести до електричних імпульсів, то нескладно розробити технічні засоби для створення віртуальних світів. Ю.Н. Харарі пропонує звернутися до математики, щоби зрозуміти, що якщо це насправді так, то реальний світ буде лише одним, а віртуальних безліч, отже, вірогідність того, що ми живемо у реальному світі, дуже мала [4, с. 144]. В цьому разі знову постає стара філософська проблема доказовості реальності світу.

Таким чином, люди-алгоритми можуть набути нових властивостей, трансформувати своє життя та соціальні структури до невпізнанності. М. Каку вважає, що доля людства – це злиття з роботами. Він посилається на думку Р. Брукса, який колись очолював лабораторію штучного інтелекту, про те, що людині дуже не хочеться відмовлятися від свого особливого статусу, їй буде дуже складно погодитися з тим, що роботи можуть переживати справжні емоції, що роботи в принципі можуть бути живими. Однак Р. Брукс вважає, що нам доведеться погодитися з цим протягом найближчих п'ятдесяти років. Таким чином, Р. Брукс вважає, що людство зіллється з роботами [1, с. 354–355].

Людина може, наприклад, стати кіборгом, тобто підключити до свого тіла надможливості, як вважає М. Каку. «Скоро ми станемо справжніми кіборгами: неорганічні елементи перетворюються на невід'ємну частину нашого тіла, і наші можливості, бажання і сама особистість зміняться» [5, с. 479], – пише Ю.Н. Харарі. «Реальний потенціал технологій майбутнього, – продовжує він, – можливість змінити самого Homo Sapiens, в тому числі його емоції і бажання» [5, с. 486]. Отже, на думку Ю.Н. Харарі, в майбутньому нас може очікувати нова «сингулярність», по інший бік якої вже нічого не матиме для нас сенс. Ю.Н. Харарі закликає замислитися над таким питанням: люди завжди уявляють майбутнє як покращене сьогодні, майже ніколи не думаючи про те, що в новій реальності їм взагалі може не залишитися місця. Нове, покращене, модернізоване кіберлюдство, цілком можливо, матиме зовсім інші властивості.

Наша свідомість безпосередньо пов'язана з нашим тілом, досвідом його буття та взаємодії з навколишнім світом. Що буде, коли тіло отримає нові можливості? Зазнає змін досвід самоусвідомлення людини, отже, можуть змінитися її відчуття, уява про цінності та цілі. Таким чином, великою є вірогідність того, що люди майбутнього не матимуть майже нічого спільного з нами. В цьому разі неможливо уявити, яка історія очікує людство. Зрозуміло тільки одне: «нова стадія історії передбачає не тільки технологічні та організаційні зміни, але й фундаментальне перетворення людської свідомості і особистості» [5, с. 489].

На відміну від Ю.Н. Харарі, М. Каку, який теж прогнозує кібермайбутнє для людини, вважає, що людяність як така нікуди не дінеться, незважаючи на суттєві трансформації тіла та свідомості. Причина цього полягає в принципі «печерної людини». «Принцип печерної людини полягає в такому: вибираючи між високими технологіями та людським, емоційним підходом, ми завжди вибираємо людяне. <...> Річ у тім, що ми наслідували свідомість наших мавпоподібних предків. Деякі риси, що лежать в основі людської особистості, не змінювались, вірогідно, останні 100 000 років – з тих самих пір, коли в Африці з'явилися перші сучасні люди. Суттєва частина нашої свідомості міркує про те, щоб добре виглядати в очах оточуючих, і намагається справити враження на друзів та представників іншої статі. Це міцно зашито в наш мозок» [1, с. 393–394]. Отже, М. Каку вважає, що надможливості для нашого тіла будуть використовуватися, скоріше, як опції, які можна вмикати та вимикати за необхідності. Вони, хоча й вплинуть на свідомість людини, проте не змінять її докорінно. Отже, навряд чи людство в сучасному стані завершить своє існування. Якщо Ю.Н. Харарі вважає, що нова історія людства буде мати фундаментальні відмінності, то М. Каку більш схильється до думки про те, що загальні світоглядні характеристики залишаться без змін.

Ще однією проблемою майбутнього є форма існування свідомості. «Якщо вченим вдасться скопіювати мозок, тоді свідомість зможе існувати без матерії» [1, с. 357], – пише М. Каку. Можливо, свідомість звільниться від тіла та зможе блукати по Всесвіту як суто енергетичне створіння [1, с. 404]. Які можливості та загрози виникають при цьому? У що може вилитися втрата відчуття самості?

М. Каку пише, що «свідомість у майбутньому взагалі може втратити концепцію «Я», або «самості», та увійти у так зване колективне всесвітнє павутиння розумів. <...> Заради ефективності та обчислювальних потужностей, можливо, доведеться відмовитися від власної ідентичності» [1, с. 442–443]. Виходить, що, з одного боку, індивідуальне «Я» та свобода волі не вписуються в сучасну наукову картину, а з іншого боку, відмова

від них зруйнує сучасний світ. «Сумніви в тому, що свободи волі і неподільного «Я» не існує, виникли і раніше, але ж не вони не чинили особливого впливу на повсякденне життя» [4, с. 355], – пише Ю.Н. Харарі. Однак зараз людина все більше починає залежати від алгоритмів штучного інтелекту, ці алгоритми все сильніше виплітаються в наше життя і виникають питання стосовно того, яким чином буде відбуватися подальша взаємодія. На цьому шляху Ю.Н. Харарі вбачає дві перспективи, такі як техногуманізм і датаїзм. Якщо техногуманізм, погоджуючись із тим, що людство у теперішньому стані вичерпало себе, все ж таки сподівається за допомогою технологій створити модифіковану людину, то датаїзм вважає, що людство вже виконало своє завдання та має поступитися іншим формам [4, с. 411–412]. Датаїзм зазначає, що «біохімічні та електронні алгоритми підпорядковані одним і тим же математичним законам» [4, с. 430], отже, всі явища світу можна звести до обробки даних. Окрема людина втрачає свою унікальність та цілісність, зливається із загальним інформаційним потоком. «Відповідно до датаїзму, <...> люди – не більш ніж інструменти для створення Інтернету всіх речей» [4, с. 446].

Таким чином, і М. Каку, і Ю.Н. Харарі сходяться на думці про те, що свідомість майбутнього вже не буде свідомістю індивідуальної людини в повному сенсі цього слова. Це може статися за різних причин, до яких належать здатність свідомості існувати незалежно від тіла, злиття зі штучними алгоритмами, але в будь-якому разі людина втратить свою цінність та здатність формувати систему сенсів. Її потреби, почуття та особливості більше не матимуть значення. Це однозначно свідчить про кінець ери гуманізму, але однозначні висновки робити ще рано. Можна тільки сказати, що процес перетворення вже почався, а питання щодо сенсу буття людини, які завжди перебували в центрі філософських роздумів, набувають неабиякої актуальності. Ю.Н. Харарі, наприклад, впевнений у тому, що зараз прийшов той час, коли треба замислитися над тим, якими ми хочемо стати. Чи не вперше в історії у філософії з'являється унікальна можливість не тільки визначати сутність людини, але й «програмувати» її, тобто розмірковувати над тим, якою саме людина має стати. В сучасну епоху такі проєкти вперше можуть із утопічних перетворитися на реальні.

Отже, перед філософією постає подвійне завдання. По-перше, під впливом сучасної науки руйнується гуманістична парадигма. Хоча ця ситуація і здається парадоксальною, тому що саме становлення цієї системи поглядів сприяло розвитку науки та техніки, уявляючи людину приборкувачем світу природи, зрештою, це привело до того, що технології вже майже підкорили людство, необхідність нової світоглядної системи

є очевидною. По-друге, філософія як найбільш загальна наука про людину має помірковувати над тим, які сенси та цілі можуть бути актуальними для нового людства. Зміни вже почалися, навряд чи можна зупинити прогрес, але, можливо, є шанс вплинути на його результати.

Окрім того що трансформується сама людина, суттєво зміняться соціальні структури.

Разом із новим тілом і новими інтелектуальними можливостями людина, або її свідомість, може стати безсмертною. Нічого подібного в історії людства ще не було, тому складно навіть уявити, до яких наслідків приведуть такі можливості. І Ю.Н. Харарі, і М. Каку сходяться на думці про те, що майбутнє може стати епохою найбільш глобальної за всі часи людства нерівності. Тут ми знову стикаємося з парадоксом того, що ера небувалої рівності породжує еру небувалої нерівності.

М. Каку розмірковує над тим, чи не загрожують технології поділом людства на еліту та загальну масу, а також зауважує, що це навряд чи станеться, тому що досі навіть дорогі та ексклюзивні технології згодом ставали доступними широкому загалу та приносили користь, що, зрештою, покращувало життя людства загалом [1, с. 455]. «Більш того, не факт, що поява якихось можливостей із покращення інтелекту спричинить катастрофічний розкол, навіть якщо більшість не зможе дозволити собі цю процедуру. Значною мірою здатність вирішувати складні математичні рівняння або абсолютна пам'ять не гарантує успіху у представників протилежної статі, але ж саме ці стимули створюють мотивацію у більшості» [1, с. 457].

Ю.Н. Харарі висловлює більш категоричні думки про це. Надії на те, що технології з часом стануть загальнодоступними, у XXI столітті можуть не виправдатися. Ю.Н. Харарі вважає, що якщо раніше медицина переважно займалась лікуванням хворих, то тепер вона переорієнтовується на вдосконалення здорових, а це вже проєкт елітарний, а не егалітарний, як було раніше [4, с. 407]. В майбутньому людство може розділитися кардинально за допомогою технологій удосконалення людини. Майже нічого не заважає вченим вивести новий біологічний вид надлюдей, які створять нову еліту. Ця еліта може настільки відрізнятись від мас своїм сприйняттям дійсності, емоціями, бажаннями та цілями, що масова людина вже ніколи не зрівняється з людиною нового зразка.

Отже, впливає багато складних запитань, зокрема питання про те, чи взагалі потрібна масова людина. Цілком зрозуміло, що економіка майбутнього вже не потребуватиме значної кількості робітників. Поступово усілякі експертні системи замінять людину в більшості сфер діяльності. Можливо, деякі професії не вдасться замінити штучними системами, але їх доцільніше буде доручити більш досконалим представникам людства. Чим

будуть зайняті всі інші представники людства? Взагалі чи є для них місце в майбутньому?

Таким чином, зміни соціальної структури людства матимуть глобальний масштаб. Успіхи медицини та біотехнологій можуть зробити так, що людині зовсім не потрібно буде вмирати. Однак чи буде таке безсмертя загальнодоступним? Якщо ні, то це назавжди розколе людство і перегорне світоглядні системи. Навіть якщо так, то як це вплине, наприклад, на структуру сім'ї? Чим будуть займатися люди, які живуть скільки заманеться та не задіяні у процесі виробництва? Є припущення, що вони зануряться у більш цікавий віртуальний світ, тому ще одна можливість розвитку цивілізації – це переселення у віртуальну реальність [1, с. 443]. Інші дослідники вважають, що в доісторичні часи суспільство непогано існувало і без особливої зайнятості, а основний час люди приділяли спілкуванню [6, с. 7]. Отже, замість того, щоб зникнути як непотрібне, масове суспільство може перейти на інший рівень та розгорнути свою діяльність у сфері спілкування [7, с. 164]. Ця ідея непогано співвідноситься з концепцією датаїзму, коли основна діяльність зводиться до породження та обробки даних.

Таким чином, М. Каку та Ю.Н. Харарі, хоча і сходяться на думці про те, що сучасні технології дуже сильно трансформують соціальний та взагалі культурний світ людини, проте все ж таки по-різному оцінюють ризики. М. Каку вважає, що технології не торкнуться найбільш глибокого рівня людської свідомості, отже, людина, хоча і зміниться, але не зникне зовсім. Ю.Н. Харарі припускає, що від людини взагалі може нічого не залишитися. Вона вже втрачає цілісність свого внутрішнього світу, а якщо ніякого центру свідомості не існує, то можна припустити, що поступово, крок за кроком, вона зміниться докорінно. На місце *Homo Sapiens* прийде *Homo Deus*, людина божественна, здатна створювати світ за своїм задумом, яка не буде мати нічого спільного з людиною сучасною.

Висновки. Розглянувши футурологічні концепції М. Каку та Ю.Н. Харарі, доходимо таких висновків. По-перше, і М. Каку, і Ю.Н. Харарі намагаються якомога краще зрозуміти, які соціально-антропологічні наслідки матимуть сучасні технології. Очевидно, що наука і техніка сьогодення вже не тільки допомагають людині у вирішенні певних завдань стосовно взаємодії з навколишнім світом, але й безпосередньо підходять до того, щоб цей світ змінювати. Зокрема, це стосується світу самої людини. Сучасні технології роблять одвічні мрії людства про безсмертя, про життя поза тілом та доступ до необмеженої інформації цілком реальними, але виявляється, що їх використання, скоріше за все, несумісно із сутністю людини.

По-друге, вони зауважують, що технології самі по собі ще нічого не вирішують. Те, як саме їх ви-

користати, залежить від тієї чи іншої культури, тому цілком можливо, що найжахливіші прогнози не справдяться. Незважаючи на розвиток науки та її очевидні успіхи, як пише Ю.Н. Харарі, «міфи не втратили владу над людством, і наука тільки зміцнює цю владу. Замість того, щоб знищити інтерсуб'єктивну реальність, наука надаватиме їй можливість ще більшого контролю над об'єктивною і суб'єктивною реальністю. Завдяки комп'ютерам і біоінженерії різниця між вигадками і реальністю буде стиратися – за ступенем того, як люди будуть переробляти дійсність, щоб вона відповідала їх улюбленим казкам» [4, с. 211–212].

М. Каку вважає, що найбільш актуальне питання для сучасної філософії полягає в аналізі правомірності двох принципів, а саме принципу Коперника та антропоного принципу. Принцип Коперника залишає за людиною права щось «вирішувати» в межах Всесвіту. Антропний принцип, навпаки, стверджує, що життя взагалі та життя як буття людини вимагає дуже складного налаштування параметрів і не може бути випадковістю, отже, воно має фундаментальні підстави, які не може поставити під загрозу, зокрема, технічний прогрес.

В будь-якому разі сучасній філософії є над чим замислитись. Можна навіть стверджувати, що вона перебуває в унікальній ситуації, адже вперше за свою історію філософія має можливість розробити світоглядний проєкт майбутнього! Більш того, цей проєкт може бути покладено в основу трансформації людства, оскільки, очевидно, цей процес вже скоро стане суто технічною проблемою. Філософи мають замислитись над тим, які цінності та цілі мають бути покладені в основу майбутньої цивілізації, які відносини мають бути між людьми та людиною і навколишнім середовищем, передусім техносферою. Вперше в історії розвитку цивілізації може з'явитися можливість самостійно запрограмувати всі ці аспекти та виступити в ролі творців своєї історії.

Література

1. Каку М. Будущее разума. Москва : Альпина нон-фикшн, 2015. 502 с.
2. Кобелева Д.Л. Буття людини. Сучасність і майбутнє (філософські роздуми щодо ідей Ю.Н. Харарі). *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. 2020. № 61. Серія : Теорія культури і філософія науки. С. 90–96.
3. Кобелева Д.Л. Концепція “Homo Deus” в історико-філософських працях Ю.Н. ХАРАРИ. *STUDIA SLOBOZHANICA* : матеріали всеукраїнської науково-методичної конференції «Слобожанський гуманітарій – 2020» (м. Харків, 27 жовтня 2020 р.). Харків, 2020. С. 60–66.
4. Харари Ю.Н. Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня. Москва : Синдбад, 2018. 496 с.
5. Харари Ю.Н. Sapiens: Краткая история человечества. Москва : Синдбад, 2018. 512 с.

6. Шипилов А.В. Будущее постсовременного общества: вперед в прошлое? *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2018. № 21 (1). С. 7–26.

7. Шипилов А.В. Жизнь без труда? Это естественно. *Социологический журнал*. 2019. Т. 25. № 2. С. 153–170.

Анотація

Кобелева Д. Л. Сучасні технології та проєктування людства (спільне та різне у футуристичних концепціях М. Каку та Ю. Н. Харарі). – Стаття.

У статті розглянут філософські проблеми, пов'язані із застосуванням сучасних технологій у сфері трансформації людини. Спираючись на футуристичні концепції М. Каку та Ю.Н. Харарі, ми зробили спробу проаналізувати вплив науково-технічного прогресу на буття людини та людства загалом, а також зробити прогнози стосовного майбутнього цивілізації. М. Каку та Ю.Н. Харарі уважно розглядають різні аспекти сучасної науки та сучасних технологій, аналізують дослідження у сфері біології, когнітивних та комп'ютерних наук. В результаті цього вони доходять висновків, що в найближчому майбутньому людство переживе глобальніші за всю свою історію зміни. По-перше, дослідження мозку спонукають замислитись над тим, що таке свідомість людини, з чого вона складається та взагалі для чого вона існує. Таким чином, підривається віра в один із фундаментальних аспектів людини, а саме в її індивідуальне, цілісне «Я». Якщо «Я» не існує (принаймні в тому вигляді, як його розуміє сучасна культура), то виникають серйозні світоглядні проблеми, пов'язані з обґрунтуванням сучасної гуманістичної парадигми, яка є основою сучасного соціально-політичного устрою. По-друге, сучасні технології вже цілком здатні змінювати людину настільки, що виникають питання про те, чи це людина, чи вже зовсім нова істота, яка не має нічого спільного із сутністю людини. Програмування генотипу, створення кіборгів, перенесення свідомості до штучних систем, створення потужного штучного інтелекту – все це вже майже реальність, отже, культура та світогляд людства найближчим часом зазнають фундаментальних трансформацій. У зв'язку з цим перед філософією постають дуже важливі завдання, а саме проаналізувати наукові дані, сформулювати нову концепцію людини, визначити напрями та пріоритети подальшого розвитку цивілізації.

Ключові слова: людина, свідомість, індивідуальність, світогляд, культура, науково-технічний прогрес, майбутнє.

Summary

Kobelieva D. L. Modern technologies and design of humankind (common and different in the futuristic concepts of M. Kaku and Yu. N. Harari). – Article.

The article deals with the philosophical problems associated with the application of modern technologies in the field of human transformation. Based on the futuristic concepts of M. Kaku and Yu.N. Harari, an attempt is made to analyze the impact of scientific and technological progress on the existence of man and humanity as a whole, and to make predictions about the future of civilization. M. Kaku and Yu.N. Harari consider various aspects of modern science and modern technologies, analyze

research in the field of biology, cognitive and computer sciences. As a result, they conclude that in the near future humanity will feel the most global changes in its history. First, brain research encourages us to think about what human consciousness is, what it consists of and, in general, why it exists. Thus, faith undermines one of the fundamental aspects of man – in his/her individual, holistic “I”. And if the “I” does not exist (at least in the form in which it is understood by modern culture), then there are serious worldview problems associated with the justification of the modern humanistic paradigm, which in turn is the basis of the modern socio-political system. Secondly, modern technologies are already quite capable of changing a person so much that the question arises

whether it is a person or a completely new creature that has nothing to do with the essence of man. Genotyping, the creation of cyborgs, the transfer of consciousness to artificial systems, the creation of powerful artificial intelligence – all this is almost a reality, and therefore, the culture and worldview of mankind will soon undergo fundamental transformations. In this regard, philosophy faces very important tasks: to analyze scientific data and formulate a new concept of man, to determine the directions and priorities for further development of civilization.

Key words: man, consciousness, individuality, worldview, culture, scientific and technological progress, future.

УДК 141.7:177.1](477)

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.914>**М. Т. Костенко**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9191-0576>

аспірантка кафедри філософії

Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

ЛЮДСЬКА ГІДНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Питання людської гідності нині набуває особливого значення. Становлення відкритого демократичного суспільства й правової держави в Україні передбачає заміну старих авторитарних зовнішніх способів регулювання поведінки людей на нові, внутрішні регулятори, орієнтовані на особистостей з більш високим рівнем гуманістичної моральності. Одним із таких регуляторів є почуття власної гідності, оскільки саме через нього здійснюється найбільш ефективний моральний спосіб корекції поведінки людини, яка добровільно у цілковитій гармонії зі своїми почуттями й переконаннями здійснює вчинки, що відповідають моральним вимогам суспільства.

Важливість дослідження цієї теми пояснюється деформуванням і руйнацією духовних основ суспільства, зведенням у культ лише матеріальних цінностей. Значення гідності деактуалізується, при цьому події, що відбуваються в сучасному українському соціумі, вказують на необхідність виявлення інтересу для її глибинного аналізу та сучасної інтерпретації. Актуальність і своєчасність дослідження людської гідності супроводжується незначною кількістю наукових праць, виконаних в етико-філософському напрямі з огляду на історичний контекст.

Метою статті є характеристика людської гідності як філософської проблеми.

Говорячи про ступінь розроблення проблеми, маємо зазначити, що людська гідність була предметом дослідження І. Якухна [9], В. Малахова [4], П. Кравченка [3], М. Дойчика [2], Д. Усова [6]. Науковці, аналізуючи сучасні погляди та суспільно-політичні обставини в українському суспільстві, надали визначення поняття «гідність». Філософсько-правовий аналіз гідності та її структурних елементів здійснила О. Гришук [1]. Н. Чиренко [7], досліджуючи психологічні особливості особистості, здійснила структурний аналіз поняття «гідність». С. Шаракане [8] у дисертації проілюстрував визначення поняття «гідність» у різноманітні її конотації, враховуючи чинники, які надавали їй абсолютно нового змісту під час трансформації до зовнішніх обставин.

Попри наявність чималої кількості розробок, у яких розглядається людська гідність, у сучасному науковому дискурсі відчувається гострий дефіцит системного філософського дослідження людської

гідності. Таке дослідження дає можливість визначити передумови становлення та значення людської гідності для соціуму, що сприятиме розкриттю природи цього поняття, закладаючи основу його концептуальної характеристики в умовах сьогодення.

Значна кількість етичних, соціально-правових, філософських досліджень ідеї гідності, визначення її поняття та структури не внесла чіткого розуміння її сутності. Сьогодні вона трансформувалась у поняття зі змістом, яке, як зазначив М. Дойчик, має антиномічний характер і в будь-яких ситуаціях, дебатах, переговорах дає можливість захистити подвійну позицію.

Різноманіття підходів до тлумачення людської гідності, що існує сьогодні, як зазначає М. Дойчик, постає рецепцією етимологічного змісту поняття «гідність». Раніше воно визначалося як відповідність соціокультурним вимогам чи становому походженню [2, с. 23].

Водних випадках, як слушно зауважив М. Дойчик, поняття «гідність» використовують, щоби позначити мінову вартість чи вимір об'єкта, події (номінал монети, товару, гідну працю, гідну винагороду), в інших випадках його використовують для позначення статусу та суспільної значимості особистості. Варто погодитися з М. Дойчиком і підсумувати, що економічні конотації визначення людської гідності були сформовані під час цивілізаційних трансформацій, проте саме завдяки цьому було закладено морально-етичний фундамент для утвердження права на повагу до цінностей людини, що є основою існування соціуму на сучасному етапі розвитку цивілізації [2, с. 218].

У сучасній науковій думці можна чітко побачити тенденцію до визначення гідності як етичної категорії, за допомогою якої позначається самоцінність особистості чи моральна самооцінка людини в соціумі. М. Дойчик зауважує, що провідну роль у процесі розвитку поняття «гідність» відіграла пануюча на певному історичному етапі соціальна програма, а також людський ідеал, що їй відповідав, адже саме ці критерії задають вектор трансформації ціннісної системи соціуму [2, с. 220].

Людська гідність, як і всі етичні категорії, протягом багатьох століть є відображенням реальних суспільних відносин. У зв'язку зі зміною економічних, соціальних, політичних умов існування суспільства трансформується зміст етичних

категорій. І. Якухно досить влучно зазначив, що вони мають конкретно-історичний характер. Зважаючи на суспільну нерівність та диференціацію сучасного українського соціуму (за інтересами, сферами діяльності тощо), можемо сміливо констатувати, що етичні категорії мають ще й суспільно-груповий характер [9, с. 36].

Етичні категорії є формами наукового аналізу моральних цінностей та ідеальними моделями моральних взаємовідносин, які реалізуються в певних конкретно-історичних умовах. Вивчення категорій етики збагачує людину знанням моральних оцінок, дає більш вільну та правильну орієнтацію в моральній практиці. Однією з таких є гідність [9, с. 42].

Звернемось до найпоширенішого визначення гідності у наукових колах: «гідність – категорія етики, яка виражає уявлення про цінність усякої людини як особи, це особливе моральне ставлення людини до самої себе і ставлення до неї суспільства, в якому визнається цінність особи» [9, с. 122]. Відповідно до цього визначення гідності, варто виокремити два основні аспекти. З одного боку, усвідомлення людиною власної гідності є формою самосвідомості та самоконтролю особи. Утвердження та підтримка своєї гідності передбачають здійснення відповідних особі моральних вчинків (або, навпаки, не дають змогу людині діяти нижче своєї гідності). У цьому сенсу розуміння гідності є одним зі способів усвідомлення людиною своєї відповідальності перед собою. З іншого боку, гідність особи вимагає від інших людей поваги до неї, визнання за людиною відповідних прав та можливостей, високої вимогливості до неї. Таким чином, особиста гідність є вираженням тієї вищої міри історичного розвитку людини, яка відповідає певним умовам її суспільної життєдіяльності [9, с. 123].

В. Малахов визначає гідність як внутрішню самооцінку особистості, власних якостей, здібностей, світогляду, свого суспільного значення. Гідність – це зворотна сторона честі, думка людини про саму себе, її самооцінка, усвідомлення власних моральних якостей, потреба людини у схваленні своїх вчинків самою собою. Таким чином, гідність – це показник моральної цінності людини, еталон визначення моральності людини [4, с. 186].

Гідність – це не лише ціннісне ставлення особистості до самої себе і ставлення до неї інших людей, але й форма прояву самосвідомості і самоконтролю, на яких будується вимогливість людини до самої себе. Поняття «гідність» тісно пов'язане з такими властивостями особистості, як совість, честь, відповідальність. Погодимося з Ж. Усмановим у тому, що всі загальнолюдські цінності складають онтологічну основу всіх правових і політичних норм. Їхня сутність визначається за принципом «Я існую, отже, я маю гідність».

Основна соціальна цінність полягає у тому, що гідність людини не в тому, що вона є основною продуктивною силою у створенні матеріальних і духовних багатств, а в тому, що особистість існує в просторі і часі як самостійна одиниця, що має свої цілі, свої недоторкані права і свободи в соціумі [6].

Розглядаючи гідність як етичну категорію у широкому та вузькому значеннях, Д. Усов [5] зауважив, що «категорією «гідність» в етиці прийнято позначати об'єктивну цінність особистості, її соціальну значимість як відповідну, адекватну людській сутності, тобто ту якість, за якої людина чинить так, як належність її сутності і призначенню, як повинна чинити саме людина. У широкому сенсі слово «гідність» означає цінність людини для інших людей, для суспільства незалежно від її соціального стану, професії, національності» [5, с. 60]. Важливо зазначити, що людська гідність у вузькому сенсі – це самооцінка людини себе як значимої для оточення, для суспільства. Вузький сенс конотації людської гідності передбачає, що людська гідність – це позитивне оціночно-емоційне ставлення до себе [5, с. 62–63].

На думку Д. Усова, людина, яка має почуття власної гідності усвідомлено ставиться до себе як до учасника суспільних відносин, моральної діяльності, розуміє свої права та обов'язки, належно їх виконує. Почуття гідності, як зазначає науковець, посилюється, якщо особистість усвідомлює свою відповідальність за власні здібності й можливості, значущість своєї активності та творчості. Таким чином, людська гідність є системною єдністю моральних якостей особистості [5, с. 64].

Отже, пропонуємо визначити гідність як етичну категорію, що є об'єктивною, суспільно-моральною цінністю особистості, самооцінкою людини, осмисленою гордістю за себе, усвідомленням своєї відповідальності та значущості власних вчинків у суспільних відносинах.

Цікавий підхід до визначення гідності навела О. Грищук [1], яка охарактеризувала цю етичну категорію у філософсько-правовому контексті, враховуючи базові цінності сучасного суспільства. Вона дійшла висновку про те, що саме в усвідомленні людиною своєї цінності, тобто своєї гідності як автономного суб'єкта суспільства, слід шукати коріння похідних цінностей людини.

О. Грищук довела, що носієм людської гідності є автономна особистість, яка має чітко виражену індивідуальність, чіткий життєвий план, сформовані погляди на життя, власну систему цінностей, здійснює зважений, самостійний вибір [1, с. 211]. Саме ці ознаки є основними для виокремлення людського існування серед інших форм буття. На думку дослідниці, гідність поєднує позитивні здобутки та ілюструє гуманістичний рівень особистості, впливає на її поведінку, формує аксіологічну систему кожної людини [1, с. 213].

Володіти гідністю – означає бути гідним повноцінного буття, наповненого значущими для людського життя цінностями, без яких його сенс перетворюється на уповільнене існування. Моральний аспект проблеми гідності людини представлений у праці С. Шаракане, який визначив гідність як найважливіший параметр життєдіяльності людини, що має, крім гуманістичного, морального і ціннісного смислів, соціально-економічну конотацію [8, с. 16].

У семантиці поняття «гідність», як зазначив дослідник, присутні кілька значень: по-перше, позитивний вимір, що належить як об'єкту, події, так і суб'єкту; по-друге, усвідомлення власної цінності, тобто «бути на щось здатним», «кращим, чудовим»; по-третє, статус людини, її суспільна значущість, тобто «та оцінка, яку їй надає держава». Це свідчить про багатшаровість досліджуваного поняття, використання його для підкреслення цінності, чесноти, переваги, а також користі, вартості. При цьому в основі «Я-концепції» особистості лежить базисна гідність, що розуміється як невід'ємна, невідчужувана властивість кожної особистості, яка є основною підставою універсальності прав людини [8, с. 17].

У різноманітні конотації поняття «гідність» економічна зводить гідність до знатності роду, походження, добробуту й багатства, естетична – до почуття піднесеного і прекрасного, соціокультурна вказує на статус і суспільну значущість людини, формулює протест проти втрати цінності людського буття.

Цікавою є думка С. Шаракане [8] про парадоксальне існування гідності. Науковець зазначив, що людська гідність – це індикатор якості буття особистості, який у реальному світі супроводжується різноманітними парадоксами. Парадокс іміджу обумовлений тим, що зовнішнє оформлення, яке демонструє атрибути гідності, є симуляцією, яка не має прямого відношення до особистих характеристик і якостей людини, але задає певний код сприйняття. Парадокс призначення виникає у зв'язку з розумінням гідності як відповідності своєму призначенню, знання якої людині не дано. Парадокс нелогічності вказує на те, що гідність не належить до низки абстрактних понять, але припускає переживання власної цінності. Однак поняття «гідність особистості» тісно пов'язане із законом, правами людини, принципами громадянської діяльності [8, с. 27].

Проаналізувавши наукові думки, маємо зазначити, що гідність є не просто культурним ідеалом, цінністю, але й детермінантом особистих цінностей, таких як свобода, справедливість, рівність.

Під час етико-філософської розвідки ми досить часто зустрічали у статтях отождолення людської гідності з поняттям «гідність людини», які зовні нібито не відрізняються одне від одного. Проте, як зазначив П. Кравченко [3], необхідно розтлумачення обох понять, адже вони є змістовно різними.

Варто зауважити, що поняття «гідність людини» в наукових дослідженнях розглядається у зв'язку з конкретною особою, тоді як поняття «людська гідність» – як етична категорія, що включає уявлення про ознаку особистості взагалі, ключову цінність, що вирізняє її серед інших істот [3, с. 1]. Гідність, за визначенням П. Кравченка, є складним особистісним елементом свідомості та емоційної сфери, саморегулятором поведінки, відповідальності та переживання за свої вчинки й дії. На думку дослідника, людська гідність виникає ще в родовому суспільстві, у процесі усвідомлення свого «Я» особистістю, водночас усвідомлена гідність з'являється у процесі посилення чи тамування почуттів, під час взаємодії у соціумі [3, с. 2].

Погодимося з П. Кравченком у тому, що людська гідність, розкриваючи себе у всіх сферах людського існування та суспільних відносин, є найскладнішим елементом моральної свідомості людини, усвідомленням вимог суспільства. Гідність – це відповідальність перед собою та суспільством за поведінку, дії, вчинки; трансформуючись у саморегулятор поведінки, вона виконує сьогодні не менш важливу функцію, а саме функцію джерела самовдосконалення особистості, регулятора поведінки та, найважливіше, морального надбання суспільства. [3, с. 2].

Охарактеризувавши визначення людської гідності як основної етичної категорії, маємо дослідити її структуру. О. Гришук запропонувала власне розуміння гідності, що складається з таких елементів, як об'єктивна сторона (людська гідність); суб'єктивна сторона (гідність людини); суб'єкт (носій) та об'єкт (зміст, змістовна сторона) гідності. Під об'єктивною стороною розуміється самоцінність людської гідності, суспільне значення, роль людини як соціально-духовної істоти. На думку дослідниці, об'єктивна сторона людської гідності – це незалежність від конкретної особи і рівність для всіх оточуючих [1, с. 298]. Суб'єктивною стороною людської гідності О. Гришук називає залежність етичної категорії від поведінки особи в буденному житті, своєрідну самооцінку, суб'єктивне відображення цієї цінності. Отже, людська гідність – це внутрішня самооцінка власної цінності, основою якої є схвалена суспільством моральна самосвідомість та готовність її захищати за будь-яких умов.

Суб'єктом людської гідності є її носій, кожна людина з будь-якими біологічними, соціальними, матеріальними характеристиками. Об'єктом людської гідності, за визначенням О. Гришук, є зміст самооцінки особистості, тобто моральні здібності, риси характеру, поведінка, місце людини у соціумі та державі [1, с. 306].

Визначивши провідні складові елементи людської гідності, маємо зауважити, що вони

перебувають у безперервному взаємозв'язку, утворюючи ту визначальну ознаку людини, що звеличує її серед інших істот, надає морального сенсу її існуванню, вказує на провідні суспільні цінності [1, с. 311].

Не менш важливою частиною дослідження сутності людської гідності є її критерії та показники. Саме за їх допомогою можна визначити рівень людської гідності в суспільстві. Так, Н. Чиренко визначила три критерії людської гідності, такі як реалістичний образ «Я», мотивація досягнення, саморегуляція поведінки. Гідність – це не лише оцінка власної відповідності якостям соціуму, але й усвідомлення власної цінності як людини загалом, як конкретної особистості, як представника певної соціальної групи. Гідність, згідно з першим показником, – це сприйняття власного реалістичного образу в соціумі, його комфортне розуміння і піднесення у різних сферах діяльності. Другим показником рівня людської гідності є мотивація досягнення. Тісно пов'язуючись із психологічними поняттями, мотивація досягнення допомагає представляти себе в соціумі, доводити та захищати свої права, брати до уваги потенціал та можливості, підтримувати власне повноцінне буття. Саморегуляція особистості – це показник рівня людської гідності, за яким реальне буття людини визначається її соціальною роллю. Соціальний досвід засвоюється не тільки внаслідок впливу суспільства, але й через внутрішній світ, у якому відображається ставлення людини до всіх процесів, що відбуваються навколо [7, с. 5].

Таким чином, можна говорити про те, що почуття гідності відповідає таким показникам, як сформованість власного реалістичного образу «Я», який включає розуміння та орієнтацію у своїх чеснотах, вадах, усвідомлення своєї цінності та цінності інших; мотивація досягнення, що включає впевненість у своїх можливостях, уміння реалізувати задумане; особливості вольової сфери, що проявляється у власній силі, тобто у здатності до саморегуляції поведінки в соціумі.

Отже, вивчення змісту гідності як філософсько-етичної категорії дає нам змогу дійти таких висновків. Категорія гідності людини пов'язується переважно з цінністю людини та оцінкою її значення і місця в суспільстві та державі. Аналіз теоретичних джерел дав змогу стверджувати, що людська гідність є складним системним утворенням, заснованим на взаємодії внутрішньоособистісних і зовнішньосоціальних детермінант розвитку. Структуру гідності складають об'єкт і суб'єкт, об'єктивна й суб'єктивна сторони. Людська гідність відповідає таким показникам, як реалістичний образ «Я», мотивація досягнення, саморегуляція поведінки. Таким чином, гідність є базовою людською цінністю, що визначає вектор розвитку її моральності, місця в суспільних відносинах.

Література

1. Грищук О. Людська гідність у праві: філософські проблеми. Львів : Львівський державний університет внутрішніх справ, 2007. 428 с.
2. Дойчик М. Ідея гідності в історії європейської філософії : монографія. 2-ге вид., доп. Івано-Франківськ : Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника, 2018. 394 с.
3. Кравченко П. Гідність людини як ціннісний принцип її соціального буття. Полтава : ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2003. С. 1–5.
4. Малахов В. Честь і гідність. Етика : курс лекцій. Київ : Либідь, 1996. С. 182–188.
5. Усов Д. Сучасна філософія свободи: контрактualістичний вимір. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2016. Вип. 9–10 (157–158). С. 59–70.
6. Усманов Ж. Понятие «достоинство человека» и его научно-философская сущность. *Молодой ученый*. 2015. № 10. С. 1530–1532. URL: <https://moluch.ru/archive/90/18536> (дата звернення: 20.02.2020).
7. Чиренко Н. Почуття власної гідності: структура поняття. *Позашкілля (Шкільний світ)*. 2009. № 9. С. 4–5.
8. Шаракшанэ С. Достоинство человека: опыт философско антропологического осмысления : автореф. дисс. ... канд. философ. наук : спец. 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2007. 29 с.
9. Якушно І. Етика: духовні засади : навчально-методичний посібник. Житомир : Полісся, 2016. 198 с.

Анотація

Костенко М. Т. Людська гідність як філософська проблема. – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню людської гідності як об'єкта сучасного етико-філософського дискурсу. Автор, враховуючи трансформаційні процеси у поглядах на людські цінності та права, визначає гідність як базову людську цінність, що визначає вектор розвитку її моральності, місця в суспільних відносинах.

У статті здійснено філософсько-етичний аналіз людської гідності. Охарактеризовано її сутність, структурні елементи. Опрацьовано різноманіття підходів до тлумачення змісту гідності людини. У дослідженні детально висвітлено актуальну історико-філософську проблематику. Визначено методологічні принципи розуміння гідності людини як однієї з визначальних ідей існування громадянського суспільства. Опрацьовано та інтерпретовано доробок сучасних учених-філософів про людську гідність. Доведено, що людська гідність є духовним та моральним ідеалом, з якого випливають такі соціальні цінності, як свобода, справедливість, рівність.

У статті завдяки опрацюванню сучасних наукових досліджень проілюстровано проблему формування людської гідності та її значення в соціумі. Наведено аналіз компонентів феномена гідності. Розкрито структуру та умови становлення гідності особистості. Описано такі складові частини гідності людини, як суб'єкт, об'єкт, суб'єктивна сторона та об'єктивна сторона. Акцентовано увагу на показниках гідності людини. Доведено, що почуття гідності відповідає таким показникам, як сформованість власного реалістичного образу «Я», мотивація досягнення, особливості вольової сфери.

Автор доводить важливість поваги до гідності людини як невід'ємного атрибуту існування суспільства. У статті систематизовано численні характеристики гідності як найважливішої моральної якості та вищої цінності. Виявлено місце і значущість проблеми у філософсько-етичному напрямі. Визначено головні закономірності формування гідності людини. Поглиблено знання з етико-філософської проблематики людської гідності як ключової моральної цінності у становленні соціуму, нації, держави.

Ключові слова: гідність, честь, соціум, сучасність, категорія, цінності, мораль, культура, людина, відповідальність, совість.

Summary

Kostenko M. T. Human dignity as a philosophical problem. – Article.

The article is devoted to the study of human dignity as an object of modern ethical and philosophical discourse. The author, taking into account the transformation processes in views on human values and rights, defines dignity as a basic human value that determines the vector of development of its morality, place in social relations.

The article presents a philosophical-ethical analysis human dignity. Characterized by its nature, structural elements. Researched the etymological origins of the concept of "human dignity". Processed a variety of approaches to the interpretation of the content of human dignity. In the study discussed in detail the topical issues historic and political. Provides the methodological underpinnings of understanding human dignity as one of the defining ideas of the existence of civil society. Processed and interpreted the contribution of scientists-

philosophers from different eras and areas of human dignity. It is proved that human dignity is a spiritual and cultural ideal that gave rise to such social values as freedom, justice, and equality.

In article from positions of modern scientific research highlights the problem of forming of self-esteem of the individual and its importance in society. The analysis of the components of the phenomenon dignity. The structure and conditions of formation of the dignity of the individual. Described the following components of human dignity: the subject, object, subjective side and the objective side. Focused on the indicators of human dignity. Analyzed that the sense of dignity corresponds to the following indicators: formation of a realistic self-image of "I", which involves understanding and orientation in their virtues, vices, awareness of their values and values of others; achievement motivation that includes confidence in their capabilities, ability to implement the plans; features of the volitional sphere that appears in your own strength, that is, the ability for self-regulation of behavior in society.

The author proves the importance of human dignity as an inherent attribute of social existence. In the article many characteristics advantages as an essential moral quality and maximum value. Identified the place and significance of the problem the philosophical and ethical direction. We identified the main regularities of formation of human dignity. Deepened and expanded science-based knowledge of the ethical-anthropological and socio-philosophical perspective of human dignity as a key in the development of society, nation, and state.

Key words: dignity, honor, society, modernity, category, values, morality, culture, man, responsibility, conscience.

УДК 141.319.8

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.916>**В. В. Лысенкова**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8227-3974>*доктор философских наук, доцент,
доцент кафедры гуманитаристики и искусствоведения
Харьковской государственной академии культуры*

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ОБРАЗА ЖИЗНИ И. ГЕТЕ (ПО РОМАНУ Т. МАННА «ЛОТТА В ВЕЙМАРЕ»)

Актуальность. В силу того, что проявление гениальности стало сравнительно редким явлением, интерес к этой проблеме, возникшей в 70-е годы XX века (В. Эфроимсон) не только не утихает, но и идет по нарастающей. Изучение различных аспектов гениальности должно помочь в изучении ее природы, причин и условий появления, путей формирования гениальных людей.

В статье автор пытается выяснить, как складываются отношения гения с его ближайшим окружением, каков образ жизни деятеля мировой культуры, его роль в общественном прогрессе.

Степень изученности проблемы. Литература о творчестве И. Гете обширна. Авторы исследовали его вклад в мировое интеллектуальное наследие с различных позиций. Весомые разработки осуществили А. Авуш, Р. Бухвальд, И. Верцман, Н. Вильмонт, В. Гейзенберг, О. Гротеволь, К. Гулиан, А. Гулыга, О. Джинория, Ф. Зейдел, О. Конради, Н. Корфф, В. Кочорадзе, И. Луппол, П. Рейман, К. Свасьян, Ю. Шичалин, И. Эккерман.

Тема, заявленная в статье, прямо не рассматривалась ими, и лишь иногда ученые косвенно останавливались на ней свое внимание, чего явно недостаточно для понимания сложности жизнедеятельности гения.

Цель статьи. В тексте автор стремится отобразить непростое бытование гения в мещанской атмосфере Германии на рубеже XVIII – XIX веков, непонимание обывателями всех перипетий его мощной интеллектуальной жизни. И. Гете стремится как можно меньше тратить времени на необязательное общение, а филистерами это воспринимается как высокомерие и холодность с его стороны. Им не понять постоянное внутреннее духовное и умственное напряжение, непрерывный поиск истины, масштаб его научной и общественной деятельности.

Изложение содержания статьи. Современная генеалогия уже накопила значительный материал о специфике жизни гениев, их становлении, особенностях самореализации, отношении к окружающей действительности. Она направлена на познание проблем сущности, характера, механизмов деятельности гениев и их жизненных перипетий,

но в то же время еще не открыла закономерностей возникновения гениальности, причин ее избирательности. Это чрезвычайно важно в связи с тем, что число гениев и талантов неуклонно уменьшается. Сама культура в различных ее формах все чаще оказывается в тупиковых ситуациях деградации: мало новых идей и сюжетов, преобладают ремейки, в литературе наблюдается сходство ситуаций в различных произведениях, нет новизны изображения социальных процессов, кроме господства вульгарности и разнузданной брани. Все ниже опускается планка культуры, которая по своей сути в большей мере становится не культурой, а даже антикультурой. Пока нет специалистов, способных вывести культуру из подобного состояния, являть собой способность к высокому уровню изображения истины, добра, красоты, прекрасного.

Изучение причин подобного положения исключительно актуально. Общее падение уровня интеллекта в обществе, отсутствие интереса к познанию, удовлетворение разного рода «развлекателькой» делают любые исследования по этим вопросам чрезвычайно востребованными, поскольку интеллектуально-духовный регресс приобретает глубину и ширится в своих размерах. Наше изучение жизнедеятельности мыслителя, поэта, естествоиспытателя, государственного деятеля И.В. Гете представляется небезынтересным в плане анализа отношений гения и окружающего общества. Привлекают внимание оценки последним его научно-философского образа жизни, реакции различных слоев общества на неординарность позиции И. Гете к своей среде. В связи с этим предпринята попытка исследования романа Т. Манна «Лотта в Веймаре», где автор рассказывает о приезде семидесятидвухлетней Лотты Кестнер (Буфф) в Веймар для встречи с семидесятишестилетним И. Гете [3]. К этому времени он стал первым министром, знаменитым поэтом и писателем, основателем театра, естествоиспытателем, признанным гением. Решение увидеться – более чем смелое для постаревшей женщины. В тексте не идет речь о том, что в глубине души движет нею: тщеславие, интерес, сожаление по утрате сильного чувства, возможность его реанимации, желание возобновить

отношения (оба вдовствующие), восстановить интересное общение, сравнение личностных итогов или что-то другое.

В романе уделено много внимания анализу проявлений гениальности И. Гете, его образу жизни, общению и отношениям с близкими, которые не всегда складывались ровно и гармонично.

Еще будучи в гостинице в первые часы пребывания в городе своей юности, Лотта стала объектом пристального внимания многочисленных его обитателей. Долго стоящие на большой площади перед окнами ее номера горожане жаждали лицезреть ту, что стала национальной героиней благодаря шедевр молодого И. Гете «Страдания юного Вертера» [1]. Тут же добиваются встречи с ней несколько знаменитых жителей для засвидетельствования своего почтения, а именно художница, бывший секретарь И. Гете Ф.В. Ример, великосветская дама Адель Шопенгауэр и сын И. Гете Август. Все в своих длительных откровениях с разных сторон и в различных аспектах обрисовывали архисложный для них образ жизни гения, его стиль отношений и позиций. И. Гете представит в этих рассказах-откровениях очень разным, противоречивым, непредсказуемым. Много сообщалось о прямо противоположных чертах у него, а именно любезности, проявляемой к людям, и в то же время вычурности в общении, частой высокомерности: от отчужденности до холодности.

Все собеседники не лишены высокого уровня ума и просвещенности, понимания значимости творчества И. Гете для мировой культуры. Чаще всего они были равнодушны в своих откровениях, однако предъявляли высокие требования к гордости нации, нередко останавливали свое внимание на коммуникативных нестыковках, некомфортных социально-психологических нюансах, неподвластных их пониманию.

Помощник Ример несколько лет прослужил секретарем и переписчиком текстов у И. Гете. По сути он не выдержал постоянного напряжения, исходящего от художественной, эстетической, научной, поэтической одаренности, интеллектуально-философского накала мышления и стиля жизни, задаваемых мэтром. Он ушел на другую, менее интересную, но более спокойную работу. При этом отмечал, что И. Гете создавал приятную рабочую атмосферу, и он часто испытывал счастье быть рядом с ним, черпал удовлетворение от прикосновения к блеску ума гения. Его удивляла способность И. Гете нетривиально выявлять противоречия, видеть их системные проявления в материальных образованиях, совсем не замечаемых другими. Ример скромно называл себя его учеником, считая, что человек обычный вблизи гения должен испытывать восхищение. В то же время он, постоянно сравнивая себя с ним, страдал от занижения собственной самооценки. Он очень тонко и тща-

тельно характеризовал обстановку в окружении ученого, но абсолютизировал свои представления о гениальности, силе интеллектуальной мощи. При этом забывал о возможных несовпадениях и постоянно заходил в своем рассказе в тупик при оценке чисто личностных качеств мыслителя.

Адель Шопенгауэр – молодая женщина из великосветского общества, ровесница сына И. Гете Августа, мало непосредственно общавшаяся с И. Гете, в основном повествует о восприятии обществом социального поведения И. Гете, а именно его расположительного отношения к Наполеону, встреч с ним, когда вся Германия горела ненавистью к императору-захватчику. Ее возмущала реакция И. Гете на формирование немецкой армии для борьбы с французской агрессией, «безучастное» и «холодное» его отношение к сыну, сообщала о порицаемой социумом связи мэтра с местной актрисой – матерью Августа. Адель очень изящно характеризует особенности построения И. Гете общения с публикой, резко выступая против не порицаемого и взращиваемого им сервизма [3, с. 98]. Она не в меньшей степени отрицательно оценивает равнодушие И. Гете к сыну, к его слабому личностному развитию, небрежному обучению, отсутствию у Августа стремления к получению образования, к разгульному образу жизни и пьянству. Адель сообщает, что многие видные деятели культуры страны, в частности И. Гердер, И. Шиллер, Г. Бюргер, Х и Ф. Штольберги, Ф. Клопшток, осуждают адюльтер И. Гете, сетуют на моральную снисходительность к легкомысленному поведению сожительницы. Веймарцы не одобряли препятствия отца вступлению Августа в армию против Наполеона, что очень навредило репутации сына, сделало посмешищем, возвело в ранг труса, помешало установлению светских отношений. Долгое время считаясь внебрачным, он, тем не менее, трогательно относился к обоим родителям: ездил на каменоломни по всей стране за оригинальными образцами минеральных пород для отца, выполнял присутственные поручения, налаживал отношения с поставщиками, принимал посетителей, вел бытовые и хозяйственные дела семьи, проводил работу с разнообразными коллекциями. Август высоко ценил гениальность отца, не признавал негативную позицию общества к его незаконной связи с простой девушкой из народа, чтит память умершей матери.

Сама Лотта Кестнер сохранила в сердце страстную влюбленность в нее юного И. Гете, но в этих разговорах с разной степенью откровенности со своими собеседниками сетовала на те сложности, которые причиняли ухаживания из-за ее статуса невесты Кестнера [2, с. 189, 202, 203]. И. Гете в романе воспроизвел реальную ситуацию, отменно изобразив накал своих любовных чувств. Неоднозначность позиций в глазах общества его

в то время не занимала. Веселый, изящный, он царил, не задумываясь о положении, в которое ставил, прежде всего, Лотту. Книга заканчивается самоубийством Вертера, а в реальной жизни, получив отказ, И. Гете быстро увлекся новой пассией и забыл о чужой невесте. По словам Лотты, с юности и молодости легкомыслие у И. Гете проявлялось и к служебным обязанностям, и к учебе. Он не утруждал себя изучением наук, но при этом очаровывал остроумием, «жизненным блеском», одухотворенностью, обаянием, умением быть душой компании, интересным собеседником [2, с. 185, 199, 200].

Л. Кестнер, разговаривая с Римером, при всем его добром отношении к титану мысли, улавливает у бывшего секретаря некоторую зависть к гетевской самодостаточности, харизме, пассионарности, педалированию уничижающего равнодушия ко многим, странного сочетания «величия духа» и «простоты». Ример также не одобряет безразличие к состоянию образования Августа, «недооценку молодежи и ее внутренней жизни», «обязанностей юношества», попустительство к «понижению градуса ее духовности» и высказывает критичность по поводу социального потенциала немецкой нации [3, с. 58].

При этом необходимо указать, что никто из собеседников Лотты не отметил странную ситуацию, а именно отсутствие отношений между И. Гете и И. Кантом. Прожив одновременно в стране двадцать лет, они не общались [4]. Думается, что невыраженность интереса друг к другу вызвана различными философскими позициями каждого: идеалист И. Кант не мог найти общего языка с материалистом-натуралистом, хотя сам был также представителем естествознания, но на работы И. Канта И. Гете реагировал статьями, отстаивая собственную точку зрения.

И. Гете подчеркивал свою отдаленность от философии, изучая закономерности объективного мира. Однако провозглашаемая философская отчужденность, тем не менее, не помешала ему сделать существенный вклад в мировую науку, создала «эпоху Гете», сформировала величайшую по значимости страницу в истории страны. Важно, что в рассказах собеседников Лотты речь не шла о сущности его открытий и научных достижений.

Сама Лотта родила одиннадцать детей, пятеро из них умерли в младенчестве, остальных она воспитала в благонравии и ответственности перед родителями. Женщине сложно реагировать на столь неординарные длительные кровотечения, но она остается на высоте положения, светски сдержанно, любезно и расположительно отвечая на выявленные пассажи.

В реальной действительности встреча героев «Вертера» состоялась на приеме в великолепном доме первого министра. Хозяин был активен,

остроумен и велеречив. Гости чаще молчаливо и подобострастно реагировали на его шутки, хихикали над его замечаниями. Душевной атмосферы не получилось. Впечатления о И. Гете у гостей остались грустными. В письме к взрослому сыну об этой встрече она писала о гордыне, чопорности, напыщенности, церемонности хозяина дома. Он произвел на нее малоприятное впечатление самоупоем. Ей не удалось определить, что им двигало в данной ситуации: мелочность натуры, абсолютизация честолюбия, самовлюбленность, старческий маразм или интеллектуальная деградация. Удивило отсутствие обаяния и легкости в общении [3, с. 288]. Понятно, что в душе ей хотелось увидеть роскошество молодости, изящество движений, подкрепленное умом возраста. Мысленно она «переносилась» в другое время, но осуществить коррекцию не смогла. Сформированный идеал прекрасного не выдержал сравнения с действительностью.

Лотта не концентрирует свое внимание на том, что он автор тринадцати томов по минерологии, тридцать лет работал над текстом философской драмы «Фауст». Кроме того, как государственный деятель первого ранга часто вынужден был бывать в длительных служебных поездках по стране. Он интенсивно занимался развитием Йенского университета, устройством библиотек, школ живописи, обсерватории. Как автор многих поэтических шедевров он был выдающимся поэтом, известным далеко за пределами Германии. Созданный им в Веймаре художественный театр служил задачам просвещения, повышения уровня культуры населения. И. Гете писал для него пьесы, корректировал чужие, издавал книги, в том числе по эстетическим вопросам. Старался не терять творческой и двигательной активности, занимался фехтованием, верховой ездой, физическими упражнениями в уже немолодые годы. Откуда ей было знать, что он автор природоведческих законов, эстетических положений, определений закономерностей культуры, который внес существенный вклад в понимание труда как преобразующей силы общества, деятельностью сущности жизни людей.

Ей подобало бы удивиться тому, сколько успел сделать этот человек, соотнести свой сформированный идеал с итогами его реальной жизни, понять, сколько трудностей ему пришлось преодолеть в борьбе за отстаивание научных идей и принципиальных позиций.

Как говорил А. Эйнштейн, моральные качества выдающихся личностей имеют, возможно, большее значение для данного поколения и всего хода истории, чем чисто интеллектуальные достижения в силу того, что последние мало кому известны, а нравственные проявления доступны широкому кругу обывателей. Прегрешения становятся особенно интересными для всеобщего обсуждения недалеких мечтан.

Люди, не занимающиеся творческой деятельностью, не в состоянии оценить весь размах личностных достижений творца, понять всю силу требуемого напряжения для открытия принципиально нового и снизойти до неудачных коммуникативных его проявлений, испытать снисхождение к нему, позволить быть собой. Они склонны уравнивать побочные особенности как основную характеристику социального потенциала гениальной личности, то есть у всех персонажей романа в итоге много претензий к И. Гете, некое разочарование от того, что он не во всем соответствовал созданному ими бюргерскому идеалу. Безоговорочно, комплексно, как творца мировой культуры на все последующие века, его никто не воспринимал. Они стремились опустить его до обыденности, предъявить претензии, сделать замечания, добавить, если не долю сарказма, то иронии в оценку его «Я». Таким образом, попытка измерить размах интеллектуальных достоинств обывательскими рамками превращается в стремление не только приблизить его к себе, но и уравнивать с собой. Все собеседники Л. Кестнер создали в той или иной мере свой филистерский идеал гениальности и всемерно стремились подчеркнуть его несоответствие их представлениям. Они не смогли проявить понимание его коммуникативных сложностей ввиду постоянного изнуряющего умственного труда, перегруженности общественными делами. Лауреат Нобелевской премии по литературе Р. Эйкен (Германия) отмечал, что «интеллектуальное творчество во все времена окружено мелочными интересами, которые быстро и буйно разрастаются, и вовсе не безразлично, оказывается ли этому уродливому разрастанию противоборство» [5, с. 23].

Выводы. Таким образом, сложности отношений и общения представителей науки и философии с ближайшим окружением существенным образом отягощают им жизнь, отнимают силы, предназначенные творчеству.

Автором образ И. Гете обрисован многогранно с опорой на тщательно изученные биографические материалы. Текст читается с большим неослабевающим интересом и вносит много нового в понимание сложностей жизни гения. Т. Манном талантливо изображена иссушающая роль суєтності, являющейся существенным тормозом в деятельности талантливого человека.

Литература

1. Гете И.В. Страдания юного Вертера. Санкт-Петербург : Азбука, 2015. 192 с.
2. Конради О.К. Гете. Жизнь и творчество. Половина жизни. Москва : Радуга, 1987. Т. 1. 592 с.
3. Манн Т. Лотта в Веймаре. Москва : Книга, 1983. 302 с.
4. Свасьян К.А. Гете. Новая философская энциклопедия / под. ред. В. Степина. Москва : Мысль, 2010. Т. 1. С. 518–522.

5. Эйкен Р. Натурализм или идеализм? Нобелевская премия по литературе. Лауреаты 1901–2001 гг. Санкт-Петербург : Изд. дом Санкт-Петербургского университета, 2003. С. 14–24.

6. Эккерман И. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Москва : Художественная литература, 1981. 687 с.

Анотація

Лисенкова В. В. Філософські аспекти вивчення способу життя Й. Гете (за романом Т. Манна «Лотта у Веймарі»). – Стаття.

У статті з філософських позицій вивчається специфіка способу життя І. Гете та її бачення мешканцями міста Веймара. У зв'язку з цим зроблена спроба дослідження роману Т. Манна «Лотта у Веймарі».

Цей роман оповідає про приїзд семидесятидвохлітньої Лоти Кестнер (Буфф) у Веймар. Вона є прообразом головної героїні роману І. Гете «Страдання юного Вертера». Якщо головний герой цього твору закінчив життя самогубством у молоді роки, то у реальній дійсності автор роману доріс до генія міжнародного масштабу. Т. Манн тонко і багатогранно відтворює думки різних представників веймарського кола про розмах генія І. Гете, його особистісні якості та роль його творчості у світовому процесі. Однак водночас він розкриває міщанську атмосферу навколо нього, невідповідність його способу життя філістерському ідеалу. У романі приділено багато уваги аналізу проявів геніальності Гете, спілкуванню та відносинам із рідними, які не завжди складались рівно і гармонійно.

Важливість дослідження продиктована тим, що сама культура у різних її формах все більшою мірою виявляється у безвихідних ситуаціях деградації: мало нових ідей та сюжетів, переважають ремейки, у літературі спостерігається схожість ситуацій у різних творах, мало новизни зображення соціальних процесів, тому осягнення продуктивних основ життєдіяльності геніїв вкрай актуально і перспективно для розвитку усього інтелектуального середовища.

Метою статті є вивчення особливостей способу життя І. Гете та оцінка його діяльності оточенням. Ми бачимо багато чого, а саме нерозуміння складнощів творчого шляху генія, його «внутрішньої лабораторії», поверхове судження про нього з позицій буденного способу життя та справ.

Т. Манном образ І. Гете змальований багатогранно з опорою на ретельно вивчені біографічні матеріали. Текст роману читається з великим неослабним інтересом та вносить багато нового у розуміння складнощів життя генію. Письменником талановито зображена звужуюча роль суєтності, яка є істотним гальмом у долі талановитої людини.

Ключові слова: культура, спосіб життя, геній, творча продуктивність, буденність.

Summary

Lysenkova V. V. Philosophical aspects of studying the lifestyle of I. Goethe (based on the novel by T. Mann “Lotta in Weimar”). – Article.

From a philosophical point of view, the article studies the specificity of the lifestyle of I. Goethe and his vision of the inhabitants of the city of Weimar. In this regard,

an attempt was made to study the novel by T. Mann "Lotta in Weimar".

This novel tells the story of the arrival of the seventy-two-year-old Lotta Kestner (Buff) in Weimar. She is the prototype of the protagonist of Goethe's novel "The Sorrows of Young Werther". If the main character of this work ended his life by suicide in his youth, then in reality the author of the novel has grown into the global genius. T. Mann subtly and multifaceted reproduces the opinions of various representatives of Weimar's society about the scope of Goethe's genius, his personal qualities and the role of his work in the world process. But, at the same time, it reveals the frantic atmosphere around him, the discrepancy between his lifestyle and the philistine ideal. In the novel, much attention is paid to the analysis of the manifestations of Goethe's genius, communication and relationships with loved ones, which did not always develop smoothly and harmoniously.

The importance of the study in the article is dictated by the fact that culture itself in its various forms increasingly finds itself in dead-end situations of degradation: there are few new ideas and plots, remakes prevail, in the

literature there is a similarity of situations in various works, there is little novelty in the depiction of social processes. Therefore, the comprehension of the productive foundations of the life of geniuses is extremely relevant and promising for the development of the entire intellectual environment.

The purpose of the article is to study the features of Goethe's lifestyle and the assessment of his activities by the environment. What we have now is in many respects a lack of understanding of the complexities of the creative path of a genius, his "inner laboratory", a superficial judgment about him from the standpoint of an ordinary way of life and occupation.

T. Mann depicted the image of Goethe in many ways, based on carefully studied biographical materials. The text of the novel is read with great unflagging interest and brings a lot of new things into understanding the complexities of the life of a genius. The writer has finely portrayed the draining role of vanity, which is a significant brake on the fate of a talented person.

Key words: culture, lifestyle, genius, creative productivity, everyday life.

УДК 316.422

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.917>

А. О. Макарова

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7270-0135>

кандидат філософських наук, доцент,

докторант кафедри філософії та політології

Житомирського державного університету імені Івана Франка

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКИ АРХЕТИПУ ТА ДІЯЛЬНОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Постановка проблеми. Проблема діяльності є однією з найбільш обговорюваних на практичному рівні і водночас найбільш методологічно неупорядкованих у контексті аналітики соціальних процесів. Категорія «діяльність» згадується у філософських дискусіях постійно, але побіжно, оскільки внутрішній зміст її настільки багатогранний, що будь-які спроби її деталізації породжують дискусію в дискусії, що множаться до безкінечності, тобто на шляху аналізу філософських основ діяльності досі нагромаджено на кожному кроці безліч каменів спотикання у вигляді запитань: «Чим (і чи) відрізняється діяльність від активності?»; «Чи можна за окремим вчинком (якщо він є необхідною ланкою діяльності) судити про діяльність загалом (або прогнозувати діяльність загалом) і на який проміжок часу?»; «Які мотиви є базовими (якщо базовими є саме мотиви, а не результати) у трактуванні моральної спрямованості діяльності?»; та нескінченність інших. Завдання скласти філософську аналітику діяльності потребує величезної метафізичної вишестості як дедуктивного пошуку загального, родового і найретельнішої індуктивної врівноваженості як поділу на співмірні види, типи, форми із застосуванням компаративного методу порівняння понять, які звично використовуються у буденному дискурсі діяльності як співмірні чи тотожні. Справді, «не покидает ощущение, что, погрузившись в детали, мы потеряли понимание чего-то главного, стержневого, той оси, вокруг которой происходит движение всего сущего» (В. Шаповал) [14, с. 5]. Якщо ж накласти таку аналітику на усталену соціологічну сітку макро-, мезо-, та мікрорівнів соціального, які являють у динаміці єдність протилежностей, це завдання водночас і полегшується, і ускладнюється. Адже «суспільна свідомість», яка, на думку одних учених, є цілком доведеною, емпірично вимірюваною реальністю, а на думку інших, взагалі не існує, є фікцією, методологічною конвенцією, принаймні спрямовує, якщо не формує, суспільну, інституційну, індивідуальну соціальну діяльність, даючи можливість філософам розділяти, наприклад, релігію, науку та філософію як форми інтелектуальної діяльності, або ж рабовласницький лад, феодальний та капіталістичний, тиранію та демо-

кратію як форми правління, а отже, політичної діяльності; зрештою, стверджувати, що не лише існують, але і діють як принципово різні «три моделі государства – либеральная модель, характерная для США, консервативная, преимущественно в странах Западной Европы, и социал-демократическая, наиболее ярко представленная в странах Скандинавии» [1, с. 28] тощо. Таким чином, проблема «діяльності» на рівні соціального аналізу глибоко феноменологічно закорінена у основному питанні філософії: «що є визначальним – буття (як матеріальна реальність) чи свідомість?» або ж, конкретніше, – «буття визначає свідомість» чи «свідомість визначає буття»? Тут-таки зрозумілим стає, що проблема переходить у діалектичну, а отже, раціональними методами формальної логіки практично нерозв'язну площину. Якщо до ХХІ століття це питання так і не отримало розв'язання, то шанси, що таке розв'язання з'явиться у ХХІ столітті, мінімальні. Водночас саме ХХІ століття є часом, коли необхідно цю сферу методологічно узгодити. Адже техноцентричні процеси, які мають явно механістичний характер, уже деформували соціальне життя на макро-, мезо- та мікрорівнях, саме через імперативи суспільної діяльності диктуючи необхідність змін не просто як трансформацій чи інновацій, а як відмови від традицій [11, с. 86–87]. Безліч наказів, розпоряджень, законів, директив, положень про організації всяких процесів висуюють часом абсурдні умови, які у разі спроб їх технічного виконання ставлять бездумно реформовану діяльність у глухий кут суперечності між людською та машинною реальностями, не враховують глибинних, одвічних, повторюваних характеристик homo sapiens, зокрема, прагнення до спілкування і взаємодопомоги, визнання і самореалізації у колективі, а не поза ним. Зведення соціальної реальності до формули « $2 \times 2 = 4$ » просто не діє, оскільки у цьому рівнянні не три складники, а майже вісім мільярдів живих невідомих, і результат їх суто механічного «складання» є передбачуваним лише як руйнування соціальної системи, що розгортається у особливому соціокультурному часі, просторі, відносинах, матеріально-духовній матриці зрештою.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. І тим більш цінними є праці, в яких діяльність

в її конкретних формах і типологіях пов'язується з одним із граничних метафізичних понять «архетип». Це поняття розкриває приховані глибини феномена суспільної свідомості, доповнюючи її дію і прояви в активності суб'єктів суспільної діяльності параметрами «колективне несвідоме», знімаючи або спрощуючи і питання про «активність» як вимір діяльності; і про «вчинок» та «мотив» як раціональні параметри формування та розвитку її вектора тощо. Являючи собою феномен як нерозривний комплекс психологічних **мотивацій як результату**, поверхні діяльності, архетип дозволяє розглянути її глибинно, екзистенційно у зв'язку теперішнього та минулого, а не просто ситуативно чи формально логічно. Такі роботи, як «Власть архетипа в психотерапії і медицині» Адольфа Гуггенбюль-Крейга [3], «Общество спектакля» Гі Дебора [4], «Пути целостности: Юнгианские и пост-юнгианские диалоги с Западным Эзотерическим Древом Жизни» Ллойда Кентона Кіна [10], «Возвращение человека действующего» Алена Турена [13] та інші, дозволяють з різних боків подивитися на проблему діяльності як феномена, пов'язаного із феноменом архетипу як проблемою.

Мета статті. Метою дослідження є окреслення параметрів взаємозв'язку архетипу та діяльності як феноменів у структурі соціальної дійсності, а також ілюстрація особливості сучасної техноцентричної активності як результат біосоціального розвитку суспільного організму. Планується довести, що біосоціальні ритми, які можна назвати універсальними етапами програми соціального розвитку, відіграють у людській активності як діяльності визначальну роль. Також мета – запропонувати підхід, за яким слід розглядати цю взаємодію у двох проєкціях: об'єктивній та суб'єктивній, поєднаних як взаємозв'язок «архетипного історичного соціокультурного контексту» (макrorівень) та персональної архетипно-ціннісної матриці (мікрорівень), які реалізуються на мезорівні як програми діяльності.

Виклад основного матеріалу дослідження. Суспільна свідомість і діяльність є взаємозумовлюючими феноменами, які у системному взаємозв'язку спричиняють зміни одна одної. З одного боку, **суспільна діяльність є результатом суспільного замовлення колективної свідомості**; з іншого – **колективна свідомість є результатом розгортання і утвердження суспільної діяльності як низки взаємопов'язаних практик**. Наприклад, явища міграції, культурної та інтелектуальної деградації, соціальної дезадаптації – це стани, в яких перебуває суспільний організм внаслідок специфічних процесів у суспільній свідомості, практично реалізованих у масових соціальних рухах, і чим далі суспільна свідомість наполягає на практикуванні певних способів взаємодій, тим

більше дезактивуються їх інші способи. Внаслідок таких змін на найглибших (або найвищих, макро-) структурних рівнях відбуваються комплексні мутації у способі життя, індикаторами і функторами якого є мовна картина світу, модель взаємин на всіх соціальних рівнях, легітимовані та заборонені практики тощо. Доходить до зміни змісту поняття «людяність, людське», викреслювання з нього духовно-інтелектуальних прагнень та мотивів і внесення на їх місце матеріально-секулярних інтересів, тобто в прямому сенсі «де-гуманізації». Не можемо, на жаль, не погодитися із думкою В. Шаповала: «Для упорядоченной и счастливой жизни в обществе необходим высокий уровень нравственного и правового сознания. Важнейшими факторами являются честность, добросовестный труд и солидарность в отношениях между людьми. На практике в современном обществе мы имеем: 1) всепроникающую ложь в словах и делах, выливающуюся в тотальную манипуляцию сознанием, проповедь аморальности, развращенности и насилия, проникающие практически во все сферы общества; 2) стремление любыми путями избавиться от тяжелого труда, отдавая предпочтение пустому времяпрепровождению и дешевым удовольствиям; 3) эгоизм и эгоцентризм вместо солидарности и братской помощи друг другу. Как следствие, мало кто ощущает себя удовлетворенным жизнью и счастливым. Только откровенные романтики и идеалисты могут называть «ноосферой», вершиной эволюции человечества нынешнее состояние социума и культуры. Это больше напоминает «пир во время чумы» [14, с. 7]. Механізми такої підміни не можна пояснити дією самих лише свідомих факторів. Адже мало хто свідомо погодиться зі станом, в якому «в современном социуме просматриваются две глобальные тенденции: с одной стороны, человек с его телесными и психическими качествами становится всё больше похожим на машину; с другой, работы с искусственным интеллектом всё в большей степени приобретают человеческие черты», враховуючи, що «если научно-технический прогресс не будет сопровождаться прогрессом нравственным, технологии погубят биосферу и люди в привычном понимании перестанут существовать» [14, с. 8]. На жаль, за такої картини визначення діяльності як «раціонально організованої» просто не спрацює, натомість зберігається параметр «довготривалої» (тут – повторюваної). Так, «всеохоплюющий, универсальный характер деятельности раскрывается за допомогою инвариантного моделирования, згідно з яким «діяльність – процес системної реалізації»... всі системи (тобто все) здійснюють діяльність незалежно від наявності свідомості» (Ю. Каралаш) [9, с. 140].

Поняття «архе» (визначальне, начало) конгеніальне, за виразом Олексія Івакіна, багатьом

іншим філософським поняттям, що в загальному презентують лінію об'єктивного ідеалізму. «Прежде всего, как я полагаю, мы должны уразуметь, что замыкание эволюционных событий в «цикл», в «круг», в «сферу» означает переход от «дурной бесконечности», характерной для пространственно-временного мира, к миру вечности, в котором радикально изменяется привычная нам чувственно доступная, подчиняющаяся знакомым нам физическим законам Природа» [8, с. 33]. Дозволимо собі припасувати до цього твердження визначення архетипу Адольфа Гуггенбуля-Крейга: «Именно об этом говорил К.Г. Юнг, понимая под архетипом врожденный стереотип человеческого поведения. В архетипической ситуации человек действует в соответствии со скрытой в нем фундаментальной схемой, типичной для каждого» [3, с. 61]. У такому разі в архетипі як сутності ідеальній усе ж проявляється параметр онтологічного часу і простору, але незвичним чином. Так, якщо припустити, що в лоні суспільної матриці відбувається інваріантне (*архетипне*) ко-творення однакових біосоціальних алгоритмів на колективному (філогенетичному) та індивідуальному (онтогенетичному) рівнях, стають очевидними численні паралелі між «поведінкою» та «станом» людства ХХІ століття (*і попередніх століть*) та поведінкою і станом індивіда на різних вікових етапах його розвитку, за умови, що цей розвиток є *нормальним*, тобто відтворює певні біосоціальні, поза-свідомі і поза-людські за суттю своєю алгоритми розвитку. Йдеться про те, що біосоціальні ритми, які можна назвати *універсальними етапами програми соціального розвитку*, відіграють у людській активності як діяльності визначальну роль. Ми солідарні з Юлією Каралаш, яка висноує, що «соціум як об'єкт не вписується в рамки прийнятої у соціальних дослідженнях раціоналістичної методології. Соціум складається з людей з вільною волею, з можливістю діяти нелогічно, він є найбільше складним об'єктом для вивчення. Досліджуючи соціум, суб'єкт пізнання завжди є його частиною, що порушує питання про об'єктивність отриманих знань. З огляду на прискорення та збільшення соціокультурної динаміки, соціум ще більше ускладнюється, в ньому відбуваються процеси, які є одночасно і природними, і соціальними. Звідси необхідність вивчення соціуму як складного, динамічного об'єкта» [9, с. 137]. Очевидно, що у дослідженні діяльності як соціального процесу необхідно, по-перше, аналізувати зміст та імперативи не лише свідомого, а й «несвідомого» колективного досвіду людства, і по-друге, вирізняти в останній дві проєкції взаємовпливу архетипу і діяльності: *об'єктивну* (макрорівень як онтологічно та праксеологічно орієнтований на структурну організацію в «ціле») та *суб'єктивну* (мікрорівень як антропологічно та аксіологічно

орієнтований на вияв окремого «неповторного», одиничного у формі персонізуючої індивіда ієрархії цінностей). Така постанова ракурсу взаємодії підкреслена як валідна О. Івакіним: «Согласно логосу, каждая вещь должна соответствовать своей идее (Платон)... Интерпретирую это следующим образом: стать лучше внутренне это значит – возможно более совершенно своим устройством и поведением, то есть материально соответствовать своей идеальной сущности; соответствовать внешне это значит – лучше, чем другие, соответствовать окружающей среде, вписываться в неё, отражая ее в себе идеально и материально» [8, с. 34].

Отже, пробуєчи визначити взаємини «об'єктивного» та «суб'єктивного» у зв'язку із діяльністю, неодмінно доводиться уточнювати й аксіологічний, а не лише антропологічний контекст. Зокрема, «об'єктивистская традиция в понимании ценностей имеет достаточно широкий спектр теорий, но все они исходят из объективно-идеалистического мировоззрения или в виде платоновских эйдосов, или гегелевской абсолютной идеи. Другой вариант – трактовка объективности ценностей через их социокультурную реальность. С этих позиций ценности предстают как «субъективированная объективность» и одновременно как «объективированная субъективность», поскольку каждый субъект в продуктах своей деятельности выстраивает особое социокультурное пространство, в котором ценности уже не зависят от его личной свободы, а существуют как некие культурные «сгустки» (К. Горобец) [2, с. 12]. Фіксуєчи феноменологічну природу архетипу, діяльності та цінності, ми підтримуємо і феноменологічну інтерпретацію їх взаємодії [2, с. 12]. Онтологічно-праксеологічна модель як об'єктивна стосовно діяльності описуватиме зовнішні, формальні зміни і вимоги колективного несвідомого; антропологічно-аксіологічна – внутрішні уявлення та ціннісні орієнтації особистісного несвідомого як модифікованого «зліпка» колективного – створеного і діючого за тими ж алгоритмами, але з іншими результатами, оскільки заснованого на дії індивідуальних факторів, зокрема, суб'єктивній ієрархії цінностей. Мезорівень як проміжний між абстрактною трансцендентністю надіндивідуального соціуму та конкретною ціннісною визначеністю індивідуального способу життя буде полем зустрічі і взаємообміну «архетипно-ціннісних смислів» у діалектичній єдності і боротьбі протилежностей.

На те, що фази філогенетичного розвитку є архетипними, вказують низка цікавих моментів у суспільній поведінці. Наприклад, загадкою є факт, що, складаючи в основі свій не читаючу масу, представники верств, далеких від того, щоб дослухатися до дискусій високочоліх інтелектуалів, демонструють поведінку мовчазної згоди з усіма

соціальними експериментами, постульованими у кращому разі останніми, а у звичайному, неконтрольованому режимі, невідомо ким. Йдеться про те, що авторство ідей «соціальної інновації» зазвичай є невизначеним – не можна сказати, що та чи інша ідея належить конкретно певній персоні, наприклад, що автором ідеї чіпування людей є конкретно Ілон Маск. Така ідея має довгу традицію, корені якої, так само як і ідеї роботехніки, залягають далеко в минулому, але можливості реалізації розвиваються разом із «дорослішанням» (зростанням раціональності та самостійності) людства – ідея повертається, конкретизується, підбирається інструментарій для її втілення та нові аргументи на її користь, які в один історичний момент часу видаються суспільній свідомості абсолютно неприйнятними, а в інший – схвалюються і підтримуються як програми діяльності, а не просто теоретичні проекти. Одна і та ж ідея, наприклад знищення філософії в університетах, в різні часи сприймається то як монструозне викривлення і знищення, то як звільнення науки від пасток ілюзій. **Руйнування і спасіння – архетипно протилежні дії**, але, застосовні до однієї і тієї ж ідеї чи суспільної практики, вони проявляють дух історичного часу (конкретний момент становища суспільної свідомості у процесі самовизначення у розвитку). Тому в один історичний момент холокост і геноцид є неприпустимими як практики, а в інший – можливими і єдиногласно схваленими величезними соціальними колективами. І цей механізм не може не лякати, оскільки виходить: те, що було жахливим і неможливим вчора, сьогодні може траплятися без будь-якої причини і засудження. Найцікавішим же є те, що людство позірно не вчиться на своїх помилках, продовжуючи війни, а проекти створення самогубних для людства практик продовжують виринати [3, с. 25–26]. Зокрема, робота екоактивістів зіштовхується із пасивністю, ігноруванням або й ворожістю з боку урядів, підписані угоди і конвенції не дають результату, інноваційні екорозробки не фінансуються і не впроваджуються у широке виробництво, натомість розвивається штучний інтелект замість підтримки соціального сектору. І просто причинами механічного «занепаду духовності» у колективній свідомості такі явища пояснити неможливо (*одним з пояснень з точки зору архетипіки є вплив «Тіні»*).

На наш погляд, так стається тому, що «соціальне» є включеним у «біологічне» як невід’ємна властивість живого організму до злуки із собі подібним, і часово-просторове дорослішання людства супроводжується соціальним дорослішанням. Так, дитина дошкільного віку (мікрорівень соціальної організації) не може керувати міністерством освіти (макрорівень соціальної організації), як не може дати плід зародок рослини. Процеси розвитку суспільств – це процеси дозрівання плодів до-

рослішання (відмова від тотального насилля, дискримінації, раціональна організація співжиття, відкритість кордонів та інтенсивність юридично легітимованого культурно-інструментального взаємобміну можливостями, визнання необхідності зайнятості населення, розвитку різних сфер суспільних практик тощо). Все це є ознаками «дорослої», а не «дитячої» ірраціональної (космоцентричної та теоцентричної) чи «підліткової» бунтівної (антропоцентричної) суспільної свідомості. Термін «центризм» вказує на те, що в певний історичний момент часу всі прагнення, ідеали, зусилля людства фокусуються на певній ідеальній об’єктивній щодо індивідів системі, якісно відмінній від попередніх, і це докорінно міняє наявний соціальний лад і спосіб відносин і діяльності у ньому. Якщо смислом космоцентричної свідомості (і діяльності) є пасивне споглядання як наслідок покори долі, смислом теоцентричної – ретельне виконання догматів як програма діяльності (зі знищенням тих, хто не вписується у догму), то смислом антропоцентричної діяльності є бунт проти фізичної приреченості, обмеженості та обмежень, нарощування продуктивних сил самої людини. Техноцентричний колективний світогляд виявляється тут одночасно причиною і результатом оволодіння людством вершин виробничої майстерності, досконалості механізмів управління людськими колективами. Тому психокомплекс антропоцентризму та техноцентризму як світоглядів різних фаз «дорослішання» явно суперечать психокомплексам космоцентризму та теоцентризму як світоглядам різних фаз «дитинства». Якщо розглядати техноцентризм за аналогією вікового розвитку, то сучасному людству притаманні професійне самовизначення, інструментальна майстерність, автономність і незалежність від сакральних орієнтирів (об’єктивного керівництва вищих сил), прагнення матеріального благополуччя, задоволення вітальних потреб і потреб у самореалізації особистих талантів індивідів. У соціальному онтогенезі цей етап можна охарактеризувати як період кар’єрних прагнень молодшої людини, що готова вступити до шлюбу і народити дитину. Якщо бажанням «шлюбу» можна вважати космічні прагнення людства, характерні особливо для 60–90-х років ХХ століття (із відповідною культурою та соціокультурними практиками), то «народженням дитини» можна назвати клонування та створення штучного інтелекту, який за суттю своєю у сукупності своїх технопристроїв уже вийшов на (за) рівень трирічної дитини. Проблемою є те, що, активуючи один складник власного життя, людство дезактивує інший.

Тут цікавими виявляються переліки архетипів колективної підсвідомості, які наводять дослідники. Так, перелік архетипів «візантійського» менталітету, наведений О. Донченко та Ю. Романенком як такий, що відбиває спрямування соціальної

практики космоцентричного та теоцентричного світоглядів, у проєкції світоглядів антропоцентричного та техноцентричного обертається своєю прямою протилежністю. Зокрема, у разі домінування несвідомої орієнтації на автономність індивіда і технічну організацію соціальних процесів дезактивуються практично всі перелічені архетипи, за винятком хіба що архетипу «героїзованого злочинця» [6, с. 167–204]. На практиці утворюється (формується через діяльність) суспільство, яке, не щадячи сил своїх членів, обслуговує запити технічних систем, які потроху буквально «відбирають життя» у своїх родителів, узурпуючи їх час, простір, відносини і відмовляючи їм у діяльності на реальний саморозвиток. Очевидно, що сама відмова від соціальної єдності є виявом певної «втоми» від перевантаження людства власною активністю із взаємопідтримки (А. Пашинська) [12, с. 26] на тлі неунікності турботи про підтримку механізмів. Свідомо всі розуміють, наскільки важливо прокласти *прямий* шлях між медиком і пацієнтом, учителем та учнем, державою та інвалідом, але на практиці плодяться реформи, які цей шлях утруднюють до неможливості дії в реформованій системі, аж до відмови від діяльності. Недаремно культура XXI століття насичена мотивами зомбоапокаліпсису, але мало концентрується на проблемах техногенних катастроф – ще у XX столітті було навпаки. Неможливість «доглядати за собою» є результатом підсвідомого прагнення «відпочинку» системи від обтяженості проблемами індивідів (В. Шаповал), що нагадує психологічну кризу/депресію молодих батьків. Вимоги до самоорганізації насправді є вимогами **само-руйнування** індивідів, трансльованими з несвідомого у колективну свідомість у вигляді заздалегідь безглузвих та небезпечних «реформ», наприклад, запровадження тотального виключно електронного документообігу зі знищенням паперових носіїв, або тотального ЗНО з математики за попередніх поганих показників за умов вибірковості.

Але це лише одна із можливих проєкцій накладання архетипної специфіки на матрицю смислів суспільної діяльності. Її можна визначити як об'єктивну, оскільки вона описує процеси трансформації суспільної свідомості (і діяльності відповідно) як розвитку ззовні, структурно, зокрема, глобального переходу колективної свідомості як виразника несвідомих прагнень та уявлень – від космоцентричного до теоцентричного; від теоцентричного до антропоцентричного; від антропоцентричного до техноцентричного способу життя як моделі життєдіяльності – певними смисловими блоками, або комплексами. Друга можлива проєкція – субстанційна, пов'язана із так званими «сутнісними силами людини», які в комплексі забезпечують єдність сутності людини, її відмінність від «не-людини». Така проєкція може бути визна-

чена як «суб'єктивна», оскільки описує внутрішню структуру діяльності як прояву суспільного несвідомого. Ми солідарні із твердженням А. Пашинської, яка зазначає, що «якщо ми усвідомлюємо самоідентичність особистості як цілісність, яка, зокрема, проявляється як єдність думок, почуттів та дій, то щоб її набути, логічним є спочатку пізнати окремо елементи сутності людини – дух, душу і тіло, які є суб'єктами згаданих проявів» [12, с. 25]. І хоча проблема впливу сутнісних сил людини на інституційних, макрорівневих горизонтах суспільної свідомості не є нині предметом нашого розгляду, ми поділяємо погляд, за яким, наприклад, філософському дискурсу відповідає сутнісна мета «істини», а політичному – сутнісна мета «влади» [7, с. 12]. Термін «суб'єктивний» ми застосовуємо, щоб підкреслити, по-перше, індивідуальний набір за порядком інтенсивності прояву архетипних підвалин діяльності, і по-друге, роль окремого суб'єкта суспільного розвитку, який здатен впливати на загальну колективну свідомість (чи протистояти їй) через суб'єктний набір архетипно активованих цінностей, які буквально «дозволяють» та «не дозволяють» індивідові провадити певну, нав'язану «об'єктивно» діяльність. Для інтеграції цих смислів доцільно застосовувати поняття «персональний», оскільки йдеться вже не тільки про неповторність, а й про вплив цінностей на персональний стиль діяльності як життєтворення особистості. Так, під час світових воєн, коли геноцид був масовим (макросоціальним) явищем у політичному управлінні, доведеним до рівня практичної реалізації на мікрорівнях, на цих же мікрорівнях здійснювалися особистісні або й колективні акції спротиву – від окремих вчинків індивідів, що рятували від геноциду інших індивідів, до формування опозиційних повстанських армій із підтримкою населення. І ця діяльність зовсім не була неефективною, скорочуючи «об'єктивний час» руйнації і запобігаючи знищенню «об'єктивних просторів» соціальної дійсності. Архетипний ефект «об'єднання» зруйнованого на рівні тіла (фізичної реальності, об'єктивного «часу-простору») забезпечується відродженням духу: «Наш дух виконує роль єднання цих здібностей душі. І чим більш розвинений наш дух, тим більша наша здатність до цільного споглядання. Саме воно дає нам відчуття стійкості, цільності, єдності» [12, с. 28]. Окрім того, саме відродження духу збалансовує руйнівні егоїстичні техноцентричні орієнтації «виключної тілесності». Соціальна протидія як внутрішній спротив дає надію на збалансування об'єктивних архетипно-детермінованих процесів суб'єктивними уявленнями і очікуваннями, які у разі відсутності підтримки і реалізації з боку «об'єктивної» суспільної свідомості (тут – зовнішньої, чужої, ворожої щодо індивіда та його прагнень), реалі-

зуються як комплекс «само» – у самоорганізації, самовихованні, самозабезпеченні, саморозвитку персони тощо, тобто є **компенсаційною реакцією мікрорівнів на тиск макрорівнів**. І надважливим, ключовим моментом у цій проєкції є, в якому порядку в підсвідомій психоматриці окремого індивіда розташовані цінності, трансльовані сутнісними силами. Так, якщо взяти за основу **персональної архетипно-ціннісної матриці** шість архетипних сил (Дух, який транслює цінність **єдності, взаємопідтримки, цілісності**; Душу, яка транслює цінність **краси**; Розум, який постулює цінність **істини**; Розсудок, який висуває на перший план цінність **порядку**; Волю, яка представляє домінуючу цінність **влади**; Тіло, яке лобіює цінність **комфورت**у), то отримуємо **персональну архетипну ієрархію цінностей**, в якій цінність влади може домінувати над цінністю порядку (тоді утворюється тиранія як спосіб управління); цінність порядку домінувати над цінністю краси (тоді утворюється конвеєрне виробництво культурного продукту); цінність комфорту домінувати над цінністю істини (і тоді утворюється програма «соціальних реформ», що пропонують «інновації» без опертя на «традиції») тощо. Імплементация домінуючих настанов персональної архетипно-ціннісної матриці здійснюється через інституційну систему вертикальної та горизонтальної стратифікації і мобільності, систему соціальних ролей та статусів. Вона реалізується у координатах **об'єктивного** «архетипного історичного соціокультурного контексту», з яким архетипно-ціннісна матриця взаємодіє як персональна програма діяльності. Трансформуючись у взаємовпливі, об'єктивна та суб'єктивна проєкції реалізації взаємовпливу архетипу та діяльності утворюють соціальну діяльність, в якій збалансовано активність та пасивність, дії та протидії, експансію та стримування, мейнстрім та андеграунд тощо. Таким чином, єдність протилежностей об'єктивного та суб'єктивного у взаємозв'язку архетипів та діяльності створює цілісність суспільств та соціумів як феноменальних акторів соціальних процесів. Цікаво корелює із цим підсумком теза «оскільки постфольклор є безпосередньою творчістю «індивідуалізованих мас» у середовищі комунікативного простору, його твори ґрунтуються як на засадах побудови класичних зразків фольклорної творчості, так і технологічно-шаблонних творів, що безпосередньо сформовані засобами й інструментами електронного середовища. В обох випадках важливою є репрезентація ціннісно-сміслових домінант і концептів крізь призму культурних архетипів, символів і кодів, стереотипів, які, нашаровуючись, становлять матрицю етнокультури, відображаючи сутнісну основу етноментального й аксіологічного самовираження спільнот. Ці сенси, а також їх протилежності, інколи в гіперболі-

зованому вигляді, що досягається засобами і прийомами іронічно-художнього вираження змісту, експлікуються в творах постфольклору в процесі комунікативно-ігрової діяльності» (Ж. Денисюк) [5, с. 63]. Йдеться власне про поєднання через ціннісний символічно-архетипний контент діяльності на макро-, мезо- та мікрорівнях соціального. Розгортання положень наведеної тези і переведення у практичну площину її наслідків є, на нашу думку, нагальним завданням соціально-філософського аналізу сучасності.

Висновки. Слід зауважити, що вступлення людства у наступну фазу розвитку асимілює та акумулює здобутки і способи діяльності фази попередньої у вигляді досвіду, на якому вчиться наступне покоління. Попереду у людства важке завдання подальшого духовного дорослішання у співпраці зі штучним інтелектом, а потреби величезного людства все ще не задоволені. Необхідно просто зараз починати заново колективно вчитися узгоджувати різноспрямовані прагнення і цінності в єдину систему взаємодій, в якій «центризм» не відігравав би руйнівного впливу, а був би вивчений як феномен несвідомого, що спрямовує діяльність. Справді, техніка не є «людським», і тим більше необхідно знайти баланс між її організаційними вимогами порядку, влади та комфорту з антропними вимогами істини, краси і єдності. Адже лише «порівнюючи чи ототожнюючи себе з нелюдським, особистість набуває ідентичності «я – людина». Через порівняння ми вчимося розрізняти своє, людське, ототожнення дає нам досвід споглядання себе, розвиває наш дух. Все це має бути фундаментом для подальшого зрощення самоідентичності» (А. Пашинська) [12, с. 29], а від себе додамо – діяльності.

Література

1. Гансова Э.А. Методология анализа общества. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2019. № 1(42). С. 26–29.
2. Горобец К.В. Аксиосфера права: философский и юридический дискурс: монографія. Одеса, 2013. 218 с.
3. Гуггенбюль-Крейг А. Власть архетипа в психотерапии и медицине. / научная редакция В.В. Зеленского. Санкт-Петербург, 1997. 117 с.
4. Дебор Г. Общество спектакля. Москва, 2000. 184 с.
5. Денисюк Ж.З. Репрезентація етнокультурних цінностей у текстах постфольклору. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2018. № 1. С. 62–66.
6. Донченко О.А., Романенко Ю.В. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): монографія. Київ, 2001. 334 с.
7. Еременко А.М., Яковлев Д.В. «Мы диалектику учили не по Гегелю». Философия в зеркале политической пропаганды: попытка антропологического подхода. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2019. № 25. С. 10–23.

8. Ивакин А.А. Опора на конгенитальность идей как условие построения целостной картины мира. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2019. № 25. С. 24–37.

9. Каралаш Ю.І. Соціальна діяльність та її роль у сучасних соціальних процесах. *Європейський філософський та історичний дискурс*. 2018. Випуск 4. Частина 3. С. 137–143.

10. Кин Ллойд Кентон. Пути целостности: Юнгианские и пост-юнгианские диалоги с Западным Эзотерическим Древом Жизни : диссертация, представленная на соискание ученой степени доктора философии. Центр Психоаналитических Исследований Эссекса, 2007. URL: <https://www.klex.ru/obj> (дата звернення: 20.12.2020).

11. Макарова А.О. Соціокультурні засади архетипно-ціннісного підходу до діяльності. *Вісник Львівського університету. Серія філос.- політолог. студії*. 2020. Випуск 30. С. 84–90.

12. Папинська А.В. Нелюдське як фактор формування самоідентичності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2018. № 23. С. 25–30.

13. Турен А. Возвращение человека действующего: очерк социологии. Москва. 1998. 204 с.

14. Шаповал В.Н. Об одном роковом заблуждении человечества: утопия перехода от биологической эволюции к эволюции духовной. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2019. № 24. С. 3–9.

Анотація

Макарова А. О. Взаємозв'язки архетипу та діяльності: соціально-філософський аспект. – Стаття.

У статті розглянуто поняття і сутність архетипу та діяльності як взаємопов'язаних соціально детермінованих феноменів. Наголошено на проблематичності формально-логічного аналізу цих понять і необхідності розгляду їх діалектичних зв'язків у системі суспільної (колективної) свідомості та несвідомого. Суспільство представлено як колективний організм, в якому діяльність зумовлена впливом суспільної свідомості і несвідомого і навпаки. Як об'єктивну проекцію реалізації взаємовпливу архетипу та діяльності представлено онтологічно-праксеологічну модель аналогії онтогенетичного (як вікового) та філогенетичного (як історичного) розвитку людини і людства. Використано терміни «космоцентризм», «теоцентризм», «антропоцентризм» та «техноцентризм» як маркери втілення в універсальних етапах програми розвитку людства як живого біосоціального організму певних зовнішніх, структурно-організаційних завдань діяльності. Як суб'єктивну проекцію реалізації взаємовпливу архетипу та діяльності представлено антропологічно-аксіологічну модель єдності сутнісних сил людини, які визначено як архетипи. Серед них названо дух, душу, розум, розсудок, волю та тіло, наголошено на їхній функції реалізації цінностей як ідеалів діяльності, що змінюють соціальну дійсність. Сформульовано визначення персональної архетипно-ціннісної матриці, характерної для окремого суб'єкта як потенційної особистості й об'єктивного «архетипного історичного соціокультурного контексту», з яким архетипно-ціннісна матриця взаємодіє як програма діяльності. Проаналізовано взаємозв'язок та відмінність макро-, мезо- та мікро-

рівнів реалізації архетипних засад діяльності, наголошено, що потенційна діяльність соціальних суб'єктів у координатах об'єктивного архетипного контексту трансформується згідно з характеристиками окремих (персональних) архетипно-ціннісних матриць. Наголошено, що єдність протилежностей об'єктивного та суб'єктивного у взаємозв'язку архетипів та діяльності створює цілісність суспільств та соціумів як феноменальних акторів соціальних процесів.

Ключові слова: архетип, діяльність, суспільна свідомість, космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм, техноцентризм, макро-, мезо- та мікrorівні реалізації архетипних засад діяльності, об'єктивна проекція взаємовпливу архетипу і діяльності, суб'єктивна проекція взаємовпливу архетипу і діяльності.

Summary

Makarova A. O. The relations between the archetype and the activity: the socio-philosophical aspect. – Article.

The article considers the concept and essence of “archetype” and “activity” as interrelated socially determined phenomena. The problems of formal-logical analysis of these concepts and the need to consider their dialectical connections in the system of social (collective) consciousness are emphasized. Society is presented as a collective organism in which activity is due to the influence of social consciousness and unconsciousness and vice versa. The ontological-praxeological model of the analogy of ontogenetic (as age) and phylogenetic (as historical) development of man and humanity is presented as an objective projection of the realization interaction of archetype and activity. The terms “cosmocentrism”, “theocentrism”, “anthropocentrism” and “technocentrism” are used as markers of embodiment in the universal stages of the program of human development as a living biosocial organism of certain external, structural and organizational tasks. The anthropological-axiological model of the unity of essential human forces, which are defined as archetypes, is presented as a subjective projection of the realization interaction of archetype and activity. Among them are named spirit, soul, mind, reason, will and body, emphasis is placed on their function of realization of values as ideas of activity that change social reality. The definition of the “personal archetypal-value matrix” characteristic of an individual subject as a potential person and the objective “archetypal historical socio-cultural context” with which the personal archetypal-value matrix interacts as a program of activities are formulated. The interrelation and difference macro, meso and micro levels of realization of archetypal bases of activity are analyzed, it is emphasized that potential activity of social subjects in coordinates of objective archetypal context is transformed according to characteristics of separate (subjective) archetypal-value matrices. It emphasizes, that the unity of the opposites of the objective and the subjective in the relations of archetypes and activities creates the integrity of societies and communities as phenomenal actors of social processes.

Key words: archetype, activity, social consciousness, cosmocentrism, theocentrism, anthropocentrism, technocentrism, macro, meso and micro levels of realization of archetypal principles of activity, objective projection of interaction of archetype and activity, subjective projection of interaction of archetype and activity.

UDC 141 + 167/168

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.918>

V. V. Okorokova

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0661-4313>

Doctor of Philosophy, Associate Professor,

Associate Professor at the Department of World History and Methodology of Science

South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky

THE THEORETICAL ASPECT OF TRANSHUMANISM WITHIN THE FRAMEWORK OF HISTORIOSOPHICAL DISCOURSE

The rapid improvement of innovative technologies, which led to digitalization, virtualization of society, brings to the surface of the study those conceptual approaches that correspond to this process. Therefore, in modern philosophy, the term “trans-science” is increasingly used to denote various modern scientific fields. Considering the features of modern technologies in the field of trans-science, scientists conclude that we currently live in the development of NBIC-convergence (i.e. NanoBioInfoCogno), which is understood as a way to create a new civilization with its inherent new set of values and ideals. It is within this scientific field that the emergence of transhumanism can be noted. Having the character of an interdisciplinary theoretical scientific approach, transhumanism, since the 50s of the twentieth century, has covered scientists in many countries. There are currently two international transhumanist organizations: the Extropy Institute and the World Transhumanist Association.

The discourse of transhumanism covers a wide range of issues affecting the change in human nature under the influence of new technologies, among which ethical and value aspects occupy a special place. So, for example, one of the founders of this direction, J. Huxley, wrote that until now, human life in general has been, as described by T. Hobbes, “unpleasant, rude and short”. The human species can, if it wants to, overcome itself. We need, as Julian Huxley writes, a name for this new faith. It can be called transhumanism: man remained a man, but overcame himself, through the realization and for the realization of new opportunities of human nature [14, p. 17].

Another ardent supporter of transhumanism, Raymond Kurzweil, at the international congress “Global Future 2045” said that we will become more and more non-biological beings until we reach a state where the non-biological part will prevail, and the biological part will lose its meaning. In this case, the non-biological part will be so powerful that it will be able to fully simulate and understand the biological part [9].

And finally, the famous modern ideologist of this scientific direction Nick Bostrom [1] speaks of transhumanism as a radically new approach to

thinking about the future, based on the assumption that the human species is not the end of our evolution, but rather its beginning, and defines it in the following way:

- exploring the results, prospects and potential dangers of using science, technology, creativity and other ways to overcome the fundamental limits of human capabilities;

- a rational and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamental changes in a person's position through the achievements of reason, especially with the use of technology to eliminate aging and significantly enhance the mental, physical and psychological capabilities of a person [2].

A. Goryachkovskaya points out that the attractiveness of the ideas of transhumanism for the consumer consciousness is obvious. Rational egoism and utilitarian ethics of modern society have formed the necessary mood and a high level of receptivity to projects of this kind. At the same time, the scientist adds that the basis of the problem of transhumanism is the misconception that the fixation of life is life itself, while answering the following: “The achievements of science and technology should be correlated with the measure of a person, but not vice versa! Cognition should be carried out from the position of caring for what is cognized, and strive to maintain and develop it” [3].

A. Kriman draws attention to the fact that transhumanist projects to radically change human nature, on the one hand, inspire hope in the power of man, on the other hand, they frighten with their radicalism. First of all, because, despite the development of technology, the question of a person has not yet been resolved. The scientist notes that the preachers of transhumanism think they understand what a “good” person is, and they are happy to leave behind the limited, mortal, natural beings they see around them in favor of something better. And he asks the question: “But do they really understand what the highest human values are?” answering that in this context, despite the rapid development of technology, humanity still faces long-standing questions, primarily of an ethical sense: what is good and what is evil [8, p. 82].

A. Shcherbina calls transhumanism a utopia in a specific sense. This is a socio-anthropological practice, represented in the theoretical mind by the image of the future, and in practice – by the experimental present [15, p. 88]. The famous American philosopher F. Fukuyama generally calls transhumanism one of the most dangerous ideas floating around today. F. Fukuyama believes that the development of genetically modified people will mean the end of the liberal ideas of political equality of all people. Access to genetic modification technology will lead to the emergence of genetic castes and undermine our common humanity; the rich will be able to create designer children with abilities that exceed those of other, less wealthy masses [13].

The noted aspects of the relevance of this problem, its controversial nature, determine the purpose of this study – the explication of the theoretical foundations of transhumanism in the mainstream of historiosophical discourse.

Distinctive features of transhumanism as a philosophical theory are:

1) the desire to be included precisely in scientific discourse – in the language of science and in the rules of scientific reasoning, although apparently its thematic structure should have brought it closer to science fiction, the sphere of fiction;

2) the aggressive position of its supporters in matters of self-organization of the social movement and the implementation, already “here and now” of certain experiments on human nature. In a sense, transhumanism is a metaphor, as a metaphor is the most attractive concept of transhumanism in the thesaurus aspect – Immortality [11, p. 245].

The definition of transhumanism in our time causes numerous discussions, which give rise to certain approaches to its study, including the following:

- ideas of artificial (programmed) human selection with a focus on “quality”, “thoroughbred” (eugenics), improvement of the human race using all available in the arsenal of science tools and methods (technoeugenics);

- various kinds of intellectual currents, which are characterized by them, both elitist and mass in nature, according to which scientific dilettantism is read in various forms - from delight in the achievements of technical civilization to its demonization;

- more broadly, transhumanism is defined as an intellectual and cultural movement that confirms the possibility and feasibility of fundamental improvement of human living conditions through applied technologies;

- identification exclusively with the concept of human immortality (immortalism) [12, p. 170].

Based on the above definitions and other existing variants, B. Yudin gives a brief definition of it as a

philosophical concept, a system of views that fight for the need to use modern technology and advances in various sciences to improve the human body and mind; it is a product that is largely generated by human expectations [16, p. 16].

As I. Demin notes, transhumanism as a worldview is based on “post-metaphysical philosophy”. The meaning of the concept of “post-metaphysical philosophy” is clarified and crystallized in the course of discussions about the “end” of metaphysics and the “overcoming” of metaphysics, which occupy an important place in the spiritual space of our time [4, p. 212]. The essentialism of metaphysical philosophy is most clearly manifested in the question of man. Metaphysics sought to answer the question “What is a man?” and the answer to this question presupposed the search for such a trait or characteristic, without which a person ceases to be what he is, and which makes him what he is. Various metaphysical doctrines are united not by a common answer to this question, but by the recognition of the legitimacy of this question itself.

The scientist argues that transhumanism refuses to ask this question. The “essence” of a person is seen not in any of his qualities (language, consciousness, ability to work or play, etc.), but in a special way of his being. Human being is self-transcending, overcoming boundaries, including (and even above all) the boundaries of one’s own “nature”. It is this understanding of the essence of man that underlies the transhumanistic project of overcoming the natural (biological) conditioning of the human being [4, p. 213].

The well-known critic of transhumanism V. Kutyrev draws attention to the fact that the deep philosophical foundation for the emergence of transhumanism is the transformation of the substantialist paradigm of attitudes towards the world into a functionalist one, then, which is very close, into a relativistic one, and then into a constructivist one. Rejection of metaphysics with its indispensable ontologism and, which began with Kant, the epistemologization of philosophy. Transhumanism is a constituent element, condition, result, of postmodernism. A consequence of it. Appearing in different guises, hiding behind good intentions and inventing some own values, postmodernism/transhumanism brings a conceptual and methodological foundation under the destruction of a person. On the one hand, the temptations of the “Brave New World” are cultivated, which now does not frighten, but enchants, on the other hand, fatalism: human transformation is still inevitable [10, p. 8].

In this sense, the scientist considers transhumanism as one of the manifestations of philosophical postmodernism, puts transhumanists (rationalists and scientists) on a par with anti-scientist and even anti-rationalistically oriented representatives of philosophical postmodernity

(Deleuze, Derrida) [10, p. 24]. According to I. Demin, a more significant similarity between transhumanism and postmodernism can be seen in the explication and interpretation of the phenomenon of transgression. Transgression is one of the key concepts of postmodernism, “fixing the phenomenon of crossing an impassable border, and above all, the border between the possible and the impossible” [4, p. 214].

We can say that transhumanism is a new system, and posthumanism is nothing more than a return to suggesting the idea of a human machine in a modern scientific and technical key. The transhumanist vision denies the classical perspective of human nature and fluctuates (like a pendulum) between the idea of a mechanical person and reducing it to the realization of how functionalist views on bioethics are formed, as well as the fact that a person can independently reason and decide. Thus, a person is seen as a constant self-construction, in this case through science and technology as allies.

Most scholars agree that the so-called “crisis of humanism” contributed to the formation of transhumanism. It is interesting that N. Bostrom describes it in this sense as a continuation of humanism. In this sense, the comparative analysis of these two conceptual systems, which was carried out by D. Kovba and E. Gribov, is interesting. Scientists note that humanism usually means two different phenomena. Firstly, this is a movement that arose during the Renaissance, whose representatives were engaged in the study, commentary and translation of texts from the ancient period [7, p. 42]. Secondly, humanism is understood as a worldview, in the center of which is the human personality, recognized as the highest value; while all intangible and material resources are aimed at achieving its maximum well-being.

The peculiarity of the humanistic turn lies in the approval of the anthropocentric picture of the world as opposed to the cosmocentrism of the period of Antiquity and the medieval theocentrism. Man was no longer a combination of various essences (spiritual and bodily, divine and natural), but was thought of as a special substance, not reducible to any of them [7, p. 43]. Those it turns out that on the one hand, these concepts have gone beyond the theoretical and methodological boundaries of humanism and criticized a number of its provisions. On the other hand, it is transhumanism that can be viewed as a new direction in the development of the concept of humanism, that is, as its renewal.

In this sense, A. Krizan says that if earlier, in the era of humanism, man was considered “the measure of all things,” now he demands to expand the boundaries of his domination to cosmic proportions. He wants to go beyond the limits given to him by nature (not yet fully cognizing them), to conquer the

Cosmos (having a fatal effect on the Earth), to modify his genome (without decoding the consequences of his slightest changes), to improve (or better to abolish) the body (without understanding to the end of how the brain works) and, more incredibly, to conquer the most important material law – the onset of aging and death [8, p. 78].

All this suggests that transhumanism acts as a new global ideology that configures images of the social world that go back to archaic myths, with representations of the synthetic theory of evolution, techno-science, and social philosophy. It is adequate to the conditions that gave rise to it and to a new type of social subject: the weakening of nation-states and the formation of the informational contour of a global society, a new infrastructure of communication as a space of universal material and spiritual exchange, a new social subject “communities” mobilized to fight for personal rights and self-determination in anthropological sphere. The way of life constructed in an experimental mode is given normative significance. Transhumanism meets the imperative of globalization as a cultural ideology, since culture is interpreted by it as a universe of methods, means and technologies that allow a person to rationally influence him [15, p. 8].

The idea of P. Donets is of particular interest in this case. Studying the development of art in the mainstream of transhumanism, the scientist came to the conclusion that one of the most important characteristic features of transhumanist art is an interdisciplinary approach that combines traditional art forms with the latest, still undiscovered expressive forms. For example, one of its varieties – automorphism, seeks to express the perspectives of self-transformation through art, implying both the mind and the body, thus presenting the posthuman as a work of art. Among other subgenres, the so-called extraterrestrial art should be highlighted, personifying the fusion of art and the Universe [6, p. 131].

The person himself becomes the goal of planned transformations. The basis of the transhumanistic project is the knowledge of a person in accordance with the ideal of scientificity – in a rational, symbolic form, that is, it is a calculus that guarantees an accurate and universal result. The result is a cult of selfishness in the desire to avoid any “emotional bondage”. Tool scientific knowledge that seeks to reduce spiritual experiences to pure thought, where there is no place for spontaneity, love, faith, hope and morality [3].

In this case, there is a combination of elements of naturalistic and non-naturalistic discourses in the transhumanistic worldview, especially when it comes to a person. I. Demin sees a certain dissonance here. When transhumanists talk about a person in his present state, about the imperfection of the biological substrate of intellectual functions, about the

difference between modern man as a psychobiological being and the technological environment of his habitat, they proceed from a naturalistic attitude. At the same time, the very formulation and implementation of the super-task of overcoming the biological conditionality of a person (including the achievement of cybernetic immortality) is impossible within the framework of a naturalistic understanding of man and does not follow from it. Consequently, naturalism cannot act as an adequate conceptual basis for a transhumanist project [5].

The above approaches to designating the theoretical characteristics of transhumanism show that this scientific direction has its roots, which go back to the historiosophy of humanism, postmodernism. Naturally, there are differences between them, but the main thing here is that transhumanism has absorbed some of their properties, which gave it the opportunity to be realized at the trans-scientific level. Moreover, the presence of a considerable number of discussions in this area, once again proves the level of development and implementation of some theoretical provisions. We can also say that transhumanism has essentially become a conceptual embodiment of the rapid development and improvement of scientific technologies, especially in the field of NBICS technologies.

In addition, it should be noted that the theory of transhumanism is excellent for research that relate to futuristic predictions that are dedicated to solving the issues of global transformation. We saw that transhumanism covers almost all spheres of human life, as evidenced by the proclamation of the creation of a post-human, whose biological type will be different from the modern one.

Also, it must be said that transhumanism has broad historiosophical foundations, since it can be viewed both in the mainstream of the genesis of scientific thought, the history of science and technology, and from the position of philosophical knowledge of the world, identifying those issues that need to be paid close attention to in the process of studying being a person. On the other hand, this proves its interdisciplinary nature.

References

1. Bostrom N. Transhumanist values. 2005. *Review of contemporary philosophy*. Vol. 4. № 1–2. P. 87–101. URL: <https://nickbostrom.com/ethics/values.html>.
2. Бостром Н. Часто задаваемые вопросы по трансгуманизму. URL: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/6/93/#endnote>.
3. Горячковская А. Философия трансгуманизма: о суррогатах бытия, похищении идентичности и эвтаназии человечества. URL: [D0%BA% D1%82% D1%82 %D1%96-4305-1-10-20150501.pdf](https://doi.org/10.26907/2542-0410.20150501).
4. Дёмин И. Трансгуманизм и постмодернизм: мнимое сходство и реальное различие. С. 206–232.

5. Дёмин И. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения. URL: <http://ecologyofthinking.ru/ekologiya-myishleniya/trans-i-nauka/5108.html>.
6. Донец П. Трансгуманистическое искусство. *Вопросы духовной культуры*. С. 127–132.
7. Ковба Д., Грибовод Е. Теоретические аспекты феномена трансгуманизма: основные направления. *Дискурс-Пи*. 2019. № 3 (36). С. 38–52.
8. Криман А. На пути постчеловеку: Трансгуманизм как проводник? *Вестник ВГУ. Серия: Философия*. 2019. № 4. С. 77–83.
9. Курцвейл Р. GF 2045. Глобальное будущее 2045 : Международный конгресс. URL: <http://gf2045.ru/read/246>.
10. Кутырёв В. Философия трансгуманизма : учебно-методическое пособие. Нижний Новгород : Нижегородский университет, 2010. 85 с.
11. Луков В. Трансгуманизм. *Энциклопедия гуманитарных наук*. 2017. № 1. С. 245–252.
12. Окорочкова В. Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання : монографія. Одеса : БМБ, 2018. 288 с.
13. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. Москва : АСТ ; ЛЮКС, 2004. 349 с. URL: http://yanko.lib.ru/books/politologiya/fukuyama-nashe_postchel_budujee-a.htm.
14. Huxley J. New Bottles for New Wine. London : Chatto & Windus, 1957. 600 p.
15. Щербина А. Трансгуманизм в аналитических перспективах классической и неклассической социологии. *Дискурс*. 2020. Т. 6. № 3. С. 75–91.
16. Юдин Б. Трансгуманизм – наше будущее? *Человек*. 2013. № 4. С. 5–17.

Summary

Okorokova V. V. The theoretical aspect of transhumanism within the framework of historiosophical discourse. – Article.

The article is devoted to the consideration of theoretical aspects of transhumanism in the course of historiosophical discourse. Emphasis is placed on the digitalization of society, which feeds the main issues of transhumanism, especially in the anthropological sphere. In this sense, transhumanism is the theoretical approach that proposes a futurological digression into the future of man, so to speak, from the man of the present physical type to the posthuman. Man is understood here as an object of experimentation to apply to him innovative biotechnologies aimed at artificially improving his physical capabilities. It is about solving one of the main problems – immortalism (immortality).

The article presents the opinions of scientists from two poles of transhumanism research – positive and debatable. In particular, based on the works of well-known ideologues of this scientific trend (N. Bostrom, R. Kurzweil, J. Huxley) points to a pronounced projective feature of transhumanism, which in turn contributed to the debate among scientists about the impossibility or danger of implementing a transhumanist program of transformation.

The article reveals the origins of transhumanism, and most importantly the views of scholars on this issue.

There was some bipolarity in the study of transhumanism in relation to humanism and postmodernism. On the one hand, transhumanism is seen as the embodiment of some humanistic and postmodernist elements. On the other hand, there are fundamental differences, such as the understanding of the human race is not the end of our evolution, but its beginning. Hence such concepts as “transhuman” and “posthuman”, where the first type is understood as a transitional stage to the decisive stage – post-human. Anthropotechnological factor permeates transhumanism, creating a futurological program of transformation of all spheres of life, taking into account the cosmic level. The article notes that these theoretical characteristics of transhumanism lead some scholars (A. Shcherbina) to the idea of its propensity for utopia, and a utopia of global scale.

Key words: humanism, historiosophy, postmodernism, transhumanism, posthuman.

Анотація

Окорокова В. В. Теоретичний аспект трансгуманізму в межах історіософського дискурсу. – Стаття.

Стаття присвячена розгляду теоретичних аспектів трансгуманізму в напрямі історіософського дискурсу. Увага акцентується на цифровізації суспільства, що живить основні питання трансгуманізму, особливо стосовно антропологічної сфери. В цьому аспекті трансгуманізм виступає тим теоретичним підходом, який пропонує здійснити футурологічний експеримент у майбутнє людини, так би мовити, від людини нинішнього фізичного типу до постлюдини. Людина тут розуміється як об'єкт експерименту для застосування до неї

інноваційних біотехнологій, спрямованих на штучне удосконалення її фізичних можливостей. Йдеться про вирішення однієї з головних проблем, а саме іморталізму (безсмертя).

У статті наведено думки вчених двох полюсів дослідження трансгуманізму, а саме позитивні та дискусійні. Зокрема, на основі праць відомих ідеологів цієї наукової течії (Н. Бостром, Р. Курцвейл, Дж. Хакслі) вказується на ярко виражену проєктивну рису трансгуманізму, що сприяло поширенню дискусій серед учених про неможливість або небезпеку у реалізації трансгуманістичної програми перетворень.

У статті розкрито витoki трансгуманізму і, головне, погляди вчених стосовно цього питання. Виявлено певну біполярність у вивченні трансгуманізму у співвідношенні з гуманізмом та постмодернізмом. З одного боку, трансгуманізм розглядається як втілення деяких гуманістичних та постмодерністських елементів. З іншого боку, він має принципові відмінності, наприклад розуміння людського роду не кінцем нашої еволюції, а її початком. Звідси випливають такі поняття, як «транслюдина» та «постлюдина», де перший тип розуміється перехідним етапом до вирішальної стадії – пост-людини. Антропотехнологічний фактор пронизує трансгуманізм, створюючи футурологічну програму перетворень усіх сфер життя, враховуючи космічний рівень. У статті зазначено, що такі теоретичні характеристики трансгуманізму наводять деяких учених (А. Щербина) до думки про його схильність до утопії, причому утопії глобального масштабу.

Ключові слова: гуманізм, історіософія, постмодернізм, трансгуманізм, постлюдина.

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.919>**Л. Г. Павлишин**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5040-4538>

доктор філософських наук, професор,

професор кафедри філософії та суспільних наук

Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка

ОСНОВНІ ІДЕЇ Ф. НІЦШЕ У ПРАЦЯХ ДОСЛІДНИКІВ ЙОГО ТВОРЧОСТІ

Творчість Ф. Ніцше є предметом дослідження не одного покоління вітчизняних та зарубіжних філософів. Місце та роль філософії життя у становленні духовно-академічної філософії досліджувалися Н.Г. Мозговою. Вплив ніцшеанства на російську релігійну філософію вивчає Т.Д. Суходуб. Так, проблема надлюдини відображена у роботах Н.Н. Ємельянової, І.П. Ярославцевої, А.А. Лаврової, Г.О. Камбал; проблемою нігілізму займалися Т.В. Лютий, І.В. Силуянова; С.І. Шаповал досліджував етику Ф. Ніцше.

До аналізу проблеми людини у творчості Ф. Ніцше звернувся М.К. Михайловський у статті «Ще про Ніцше», яка була опублікована у журналі «Русское богатство» у 1894 році. Особистість для Ф. Ніцше була самоціллю. М.К. Михайловський наголошував на тому, що індивідуалізм Ф. Ніцше не має нічого спільного з егоїзмом. Дослідник зауважує, що німецький філософ є творцем нової моралі, і як суворий мораліст найбільшою цінністю людини він вважає її діяльність, за допомогою якої особистість розкриває свої можливості. «Верховним критерієм моральної оцінки у нього є не просте підтримання людського роду, а його покращення» [1, с. 971].

На неординарність думок Ф. Ніцше стосовно розуміння моралі вказує В.Ф. Чиж у праці «Ніцше як мораліст». На його думку, характерною особливістю, яка відрізняє Ніцше від інших мислителів, є те, що він поділяє людей на сильних творців та слабких рабів. Варто погодитись із думкою В.Ф. Чиж про те, що Ф. Ніцше взагалі не вимагав від людей чогось понад їхні власні сили, тому вимоги висував до кожного різні відповідно до їхніх здібностей та можливостей. Правильною є думка про те, що лише той, хто поверхнево вивчає Ф. Ніцше, може звинуватити його у грубому егоїзмі. Його вчення є лише свідченням того, що кожен, хто читає ці твори, зможе знайти виправдання своїм будь-яким вчинкам: гідним або ні. У зв'язку з цим можна побачити безліч відмінних інтерпретацій творів Ф. Ніцше. Сутність його вчення, як зазначає В.Ф. Чиж, полягає в тому, щоб допомогти людині стати діяльною, не зупиняючись на досягнутому, творити саму себе.

Погляди Ф. Ніцше стосовно традиційної моралі є предметом вивчення багатьох дослідників.

Так, А. Фульє у своїй праці «Критика Альфреда Фульє морального вчення Ніцше» зазначав, що мораль Ф. Ніцше така ж важлива для дослідження, як і релігія, оскільки виступає як дух тогочасної епохи. А. Фульє справедливо вважає Ф. Ніцше людиною, яка, заперечуючи загальноприйнятну мораль, прагне створити нову. «Вчення Ніцше є не просто моральним скептицизмом – воно є антиморальним догматизмом» [2, с. 3]. Дослідник не погоджується з Ф. Ніцше в тому, що мораль приносить людині. Автор праці вказує на низку протиріч у філософії Ф. Ніцше. А. Фульє зазначає, що Ф. Ніцше, заперечуючи сенс на землі, все ж таки прагне, щоб надлюдина стала сенсом життя. Говорячи про те, що нічого цінного немає, Ф. Ніцше хоче створити щось цінне. Егоїзм є основою життя, проте, на думку німецького філософа, велика любов до життя також потрібна. Такі антиномії свідчать про метафоричність та алегоричність думок Ф. Ніцше.

Про суперечливий характер роздумів Ф. Ніцше писав у своїй праці «Філософія Ніцше» князь Трубецькой. На думку автора, у Ф. Ніцше змогли поєднатися песимізм та оптимістична віра у сенс життя та його вищих представників. Мета, на думку Ф. Ніцше, вигадана людиною і є результатом її суб'єктивної творчості, з іншого боку, вища людина є метою всього процесу розвитку. Якщо людина не може обґрунтувати мету свого існування, то, як вважав Ф. Ніцше, потрібно зробити все для того, щоб виправдати своє існування. Заради поставленої мети можна й померти. Проаналізувавши ці слова, можемо зрозуміти, що характер цієї мети є суб'єктивним, оскільки людині вона потрібна лише для неї самої. Є.М. Трубецькой зазначав, що мета, згідно з думкою Ф. Ніцше, у кожного індивідуальна. Як тоді цей факт узгоджується із закликами до пошуку загальної мети для всього людства? Якщо ж немає сенсу, то чи доречно говорити навіть про суб'єктивну мету існування? Суперечливі думки вбачає Є.М. Трубецькой у тому, як Ніцше оцінював світовий процес. Оскільки світ у певний момент свого існування завершений, то світовий процес не можна вважати прогресивним поступом, а розуміти його лише таким, що не має ніякого сенсу. Однак, незважаючи на це,

Ф. Ніцше все ж таки хоче надати світовому процесу сенсу. Щодо мистецтва, то тут також можна говорити про суперечності, оскільки у ньому поєднуються два начала. З одного боку, за допомогою діонісійського мистецтва трагедія розкриває весь тягар індивідуального існування, з іншого боку, аполлонівське мистецтво здатне взяти у полон своєю магією, яка веде нас у вир оманливого життя. Таким чином, аполлонівсько-діонісійське начало відображає боротьбу двох протилежностей, а саме песимізму Ф. Ніцше та його оптимізму, а також віру філософа у те, що, незважаючи на відсутність сенсу, його варто шукати. На підтвердження цієї думки можна сказати, що завдання кожного з нас полягає у тому, щоб «внести сенс в оточуюче середовище, звільнити себе та інших від беззмисовного тваринного бажання» [3, с. 17].

Є.М. Трубецької представив широкий спектр поглядів Ф. Ніцше стосовно критики тогочасної моралі, цінності людського розуму, соціально-демократичних поглядів, сутності та сенсу світового процесу, місця людини у світі, ідеї надлюдини. Він наголошує на тому, що Ф. Ніцше визнає, з одного боку, духовне вдосконалення людини, яке є метою всього людства, а з іншого боку, ідею беззмисовної волі до могутності. Можна зробити висновок, що Є.М. Трубецької вважав ідею надлюдини сповіддю її автора, що відкриває нам двері у внутрішній світ Ф. Ніцше. Незважаючи на те, що він так відкрито виступав проти Бога, Є.М. Трубецької зумів розгледіти, що Ніцше був релігійною людиною, яка заперечує те, чим живе, тому усі його філософські пошуки є свідченням сили тієї релігійної ідеї, яку він сам проповідував. Така оцінка філософських поглядів Ф. Ніцше допомагає дослідникам його творчості написати той позитивний портрет німецького філософа, на який він, безумовно, заслуговує.

Про Ф. Ніцше як про філософа, який мріяв допомогти людині піднятися на вищий щабель розвитку, визволити її з рабства тогочасних моральних норм, писав у своїй праці «Добро у вченні гр. Толстого і Ніцше» Лев Шестов. Він, безсумнівно, правий у тому, що велика заслуга Ф. Ніцше полягає у тому, що німецький філософ знайшов у собі мужність говорити про проблеми тоді, коли інші мовчки спостерігали. На думку Л.І. Шестова, Ф. Ніцше як глибоко релігійна людина прагнув завдяки християнству звільнитися від тієї відрази до життя, що полонила його. Ф. Ніцше, звичайно, був свідомий того, що вибраний ним шлях філософа-пророка, який піддає нищівній критиці увесь тогочасний суспільний лад, не обіцяв йому нічого, окрім вічних тривог та болючої самотності. Проте, незважаючи на це, якась могутня внутрішня сила штовхала його на пошуки сенсу у цьому знеціненому світі.

Свої погляди на філософію Ф. Ніцше виклав Томас Манн у праці «Філософія Ніцше у світлі

нашого досвіду». Автор праці вважає німецького філософа особистістю історичного значення. На думку Т. Манна, на формування філософських поглядів Ф. Ніцше вплинули дві омани. Перша з них полягала в тому, що Ф. Ніцше надавав великого значення інстинктам людини, применшуючи роль інтелекту, а друга – в тому, що він вважав життя та мораль протилежними одне одному. Т. Манн вважає, що Ф. Ніцше у своїй праці «Про користь та шкоду історії для життя» заперечував позитивну роль історичного процесу. Т. Манн зазначає, що Ф. Ніцше нічого не говорить про те, яку ж позитивну роль відіграє історія для людства. Аналізуючи висловлювання Т. Манна щодо позиції Ф. Ніцше, можемо зробити логічний висновок про те, що Т. Манн був категорично незгідний із такою точкою зору німецького філософа. Т. Манн вважав, що такі поняття, як «сократизм», «теоретична людина», «свідомість», у Ф. Ніцше отримали іншу назву, а саме «християнська мораль». Причину таких атак на мораль і водночас спорідненість із нею Т. Манн вбачає у внутрішній суперечності Ф. Ніцше. Незважаючи на те, що Т. Манн не завжди погоджувався з філософом, він цілком слушно заявляв про те, що, попри усі омани, Ф. Ніцше з любов'ю ставився до майбутнього, тому усі наступні покоління не переставатимуть цікавитись цим трагічним мислителем.

Аналіз моральних учень Ф. Ніцше виклав С.Л. Франк у своїй праці «Фр. Ніцше і етика «любові до далекого»». С.Л. Франк поставив собі за мету визначити специфіку моральної системи німецького філософа через його заперечення традиційної моралі тогочасного суспільства. С.Л. Франк говорить про недоцільність трактування стилю та мови Ф. Ніцше через їхню метафоричність, тому С.Л. Франк не критикує, а прагне пояснити, чому Ф. Ніцше заперечував обов'язок, співчуття, любов до ближнього, хоче відшукати причини, що спонукали німецького філософа до цього. С.Л. Франк намагається очима Ф. Ніцше побачити стан речей тогочасного суспільства. Надлюдина Ніцше стоїть «по той бік добра і зла», тому у її житті немає місця боротьбі зі злом. Така людина прагне змінити основу життя. Сенс існування надлюдини полягає у боротьбі проти слабких людей, м'якості яких повинна змінитись на мужність, силу тіла та духу. «Міцність духу як необхідна умова суспільно-моральної творчості і боротьби є основним постулатом етики «любові до далекого»» [4, с. 21]. Ідею нерівності людей і панування одних над іншими С.Л. Франк трактує не як здобуття політичної чи соціальної влади, а як духовне панування, зумовлене внутрішньою силою людини. З цього випливає, що Семен Франк вказує на те, що аристократизм Ніцше не передбачає історичний аристократизм, який базується на політичній, соціальній та економічній владі па-

нівного класу. Знайомлячись із працею, доходимо висновку, що стосовно основних ідей Ф. Ніцше, а саме ідеї надлюдина, волі до влади, погляди С.Л. Франка відповідають поглядам Ф. Ніцше.

Ф. Ніцше, як вважав Вальтер Вейман-Вейс у своїй праці «Ніцше як історична дійсність», дав нову моральну релігію, яка аж ніяк не має нічого спільного з аморалізмом. Ф. Ніцше зірвав з життя пелену, що приховувала його сутність ще з часів Декарта, і показав його таким, яким воно є насправді. Життя – це вічне становлення, хаос, із якого народжуються дійсно справжні риси людини, а саме бажання до влади, сили, гармонії і нестримної енергії життєвих сил.

На гідну оцінку заслуговує книга професора В.Б. Кучевського «Філософія нігілізму Фрідріха Ніцше». Автор вважає, що основними ознаками філософії Ф. Ніцше є нігілізм та ірраціоналізм. «Тотальний нігілізм у філософії Ніцше виступає не просто послідовним намаганням говорити «ні» усьому загальнообов'язковому та загальнозначущому і тому ніби такому, що протистоїть самості «Я» людини, а своєрідним способом і методом його теоретичного аналізу» [5, с. 17]. Ірраціоналізм Ф. Ніцше полягає у запереченні розумного начала як у світі, так і в людині. Логічні протилежності у висловлюваннях Ніцше В.Б. Кучевський пов'язував із ірраціоналізмом у логіці філософських роздумів філософа. Абсурдність є характерною рисою філософії Ф. Ніцше, а його твори хоч і відрізняються своїми назвами, проте є дивовижно схожими за своїм змістом. Вони є наче оркестром, що грає одну музику. В.Б. Кучевський висуває цікаву думку про те, що повторення одних і тих же проблем у творах філософа, рух його думок – усе це дуже нагадує вічне вороття. Хоча, як вважає В.Б. Кучевський, у філософії Ф. Ніцше відсутні повна система та еволюція поглядів, проте є низка ідей, які гідні уваги дослідників, а саме нігілізм, переоцінка усіх цінностей, воля до влади, вічне вороття. Ознайомившись із роботою В.Б. Кучевського, доходимо висновку, що він не обійшов увагою жодну з ідей філософа, проаналізувавши творчу сторону Ф. Ніцше.

До проблеми нігілізму у творчості Ф. Ніцше звертався Г.О. Рачинський у своїй праці «Трагедія Ніцше». Автор зазначає, що нігілізм Ф. Ніцше не є чисто індивідуальним твердженням, тому що тогочасний стан суспільства потребував критики та переоцінки. Г.О. Рачинський справедливо зауважив, що «ніцшеанство є запереченням всієї європейської культури, починаючи від Сократа і закінчуючи Кантом» [6, с. 997]. Автор праці зумів показати антираціоналістичне спрямування нігілізму Ф. Ніцше, своєрідну критику тогочасної науки та розуму як постійних супутників моралі добра і зла. Ф. Ніцше протиставляв аполлонівську ясність і раціоналізм стихійному та темному діонісійському началу.

Мартін Хайдеггер у своїй праці «Ніцше» найбільш докладно проаналізував проблему нігілізму. Філософ дослідив історію нігілізму, починаючи з XVIII століття, коли Ф.Г. Якобі вперше вжив це поняття. На думку М. Хайдеггера, справжня історія нігілізму починається з Ф. Ніцше, котрий під цим терміном розумів історичний рух, що був проголошений під девізом «Бог помер». Як вважав Ф. Ніцше, нігілізм як звільнення від усіх попередніх цінностей і створення нових був необхідний.

Грунтовний аналіз таких понять, як «воля до влади», «вічне вороття», «надлюдина», «європейський нігілізм», подає німецький поет та мислитель Георг Юнгер у своїй книзі «Ніцше». У цій праці автор прагне віднайти ті точки дотику, що поєднують досвід людини XX століття з досвідом Ф. Ніцше. У розділі «Воля до влади» Г. Юнгер вивчає проблему нігілізму Ф. Ніцше, в результаті чого доходить висновку, що «нігілізм не позаду нас, а ми знаходимося всередині його. Однак у той же час ми зайняті роботою, спрямованою на його подолання» [7, с. 106]. Щодо вічного вороття, то Г. Юнгер, як і Ф. Ніцше, вбачає зв'язок вороття зі світобудовою. Хоча слід зазначити, що трактування концепції «вічного вороття» зазнає критики з боку Г. Юнгера, який вважає, що Ф. Ніцше не відійшов від ньютонівського уявлення про час і простір. Щоби пояснити, у чому полягав сенс вороття, Г. Юнгер застосовує феноменологію пам'яті і сприйняття. За її допомогою він фіксує, що вороття визначає будову світу, в якому ми існуємо. Книга Г. Юнгера була не лише критичною. Автор прагнув зрозуміти логіку думок Ф. Ніцше, причину їх двоїстості. На його думку, характер філософії Ф. Ніцше, суперечності у висловлюваннях були пов'язані з тим, що він був і мислителем, і художником. Таке поєднання є непоєднуваним. Творчість Ніцше, як справедливо вважає Г. Юнгер, не пристосовується до тієї чи іншої політичної ситуації або епохи, оскільки велика філософія не має меж.

Про Ф. Ніцше як про філософа, слова якого не потрібно розуміти буквально, писав у своїй праці «Ніцше» Жіль Дельоз. Він застерігає усіх, хто буде знайомитись із творчою спадщиною філософа, від помилок тлумачення тих чи інших його ідей. У Ф. Ніцше воля до влади не передбачає панування одних людей над іншими, адже її сутність полягає у тому, щоби творити, а не брати. Говорячи про сильних та слабких людей, Ф. Ніцше не мав на увазі їхній соціальний стан, адже, як правильно помітив Ж. Дельоз, сила чи слабкість залежить від міцності чи, навпаки, неміцності духу людини. Стосовно «вічного вороття», то буде неправильним розуміння цього процесу як безкінечного повернення до того самого. «Вічне вороття» схоже на колесо, яке розганяє і знищує рабську мораль, нечисту совість, співчуття, тобто усе те, що заважає людині вільно дихати

на шляху до гармонійного та повноцінного життя. Думки Ж. Дельоза про ключові ідеї Ф. Ніцше мають неабияке позитивне значення для дослідників, які прагнуть зрозуміти та вивчити істинну сутність вчення Ф. Ніцше.

Як про шукача ілюзій, руйнівника старих цінностей та творця нових писав П.С. Юшкевич у статті «Фрідріх Ніцше і філософія ілюзії». Автор наголошує на неонтологічному статусі ілюзій Ф. Ніцше. Впродовж усього свого життя він прагнув вирішити проблемні питання, що пов'язані зі смертю Бога, втратою сенсу життя, які стали причиною знецінення людини та її існування. Не існує ні «справжнього», ні «вигаданого» світу, а є лише вічне становлення та ілюзія буття. «Ніцше як філософ «трагічного пізнання і «приборкання науки», про яке він писав, або сарказми над божеством і нескромною «волею до істини» не означають, що Ніцше шукав порятунку в самообмані та брехні» [8, с. 125].

За допомогою пізнання неможливо знайти відповіді на важливі питання, не може допомагати воно у боротьбі проти духовної кризи, що зветься нігілізмом. Причина цього полягає у релятивізації всього сущого та падінні абсолютистського світосприйняття. Як зазначає П.С. Юшкевич, Ф. Ніцше став жертвою власних ілюзій, а проблематика його творів робить їх одним цілим, що прагне за допомогою естетичних ілюзій подолати ілюзорність буття.

М.О. Бердяєв у статті «Ніцше і сучасна Німеччина» переконливо заявляє, «що той дослідник, який цитує Ніцше дослівно, ніколи не зрозуміє його, адже Заратустру та його слова потрібно навчитись відгадувати» [9, с. 2]. М.О. Бердяєв відкидає думки інших учених про те, що вчення Ф. Ніцше можна якимось чином пов'язати з політикою. Більш того, філософські шукання німецького філософа йшли в розріз зі станом тогочасної Німеччини. На думку М.О. Бердяєва, Ф. Ніцше як релігійна людина, втративши віру у вище благо, розпочав пошуки благ з іще більшим ентузіазмом. Результатом цих пошуків стала індивідуальність як вище начало, тому не дивно, що найвищим ідеалом для Ф. Ніцше була «надлюдина», яку М.О. Бердяєв вважав релігійно-метафізичною ідеєю. М.О. Бердяєв впевнений у тому, що людина повинна стати надлюдиною. Він переконаний, що надлюдина є шляхом від людини до Бога.

Критичний огляд літератури дає змогу констатувати, що тим тлом, на якому Ф. Ніцше вибудовував картину життя тогочасного суспільства, була криза моралі та занепад внутрішньої сили людини. Можна зробити висновок на основі досконалого аналізу творів цих авторів, що мораль тогочасного суспільства була тим імпульсом, який спонукав Ніцше до пошуку горизонтів, які б відкрили людині новий стиль життя. Аналіз джерел

засвідчує, що існують різні аспекти дослідження філософії Ф. Ніцше, які безпосередньо стосуються трактування сенсу життя. Дослідивши та проаналізувавши всі аспекти, можемо стверджувати, що падіння традиційної моралі, нігілізм, «воля до влади», надлюдина є тими підвалинами, на яких вибудовується принципово нове неklasичне уявлення Ф. Ніцше про сенс життя.

Література

1. Михайловский Н.К. Литературные воспоминания. Полное собрание сочинений. Санкт-Петербург : Типография М.М. Стасюлевича, 1909. Т. 7. С. 923–975.
2. Фульє А. Критика Альфреда Фульє нравственного учения Ницше / пер. с фр. В.В. Дроздова. Москва, 1902. 39 с.
3. Трубецкой Е.Н. Философия Ницше. Критический очерк. Москва : Типолитография т-ва Ч.Н. Кушнерев и К^о, 1904. 159 с.
4. Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». Приложение к журналу «Вопросы философии». Москва : Правда, 1990. С. 21–29.
5. Кучевский В.Б. Философия нигилизма Ф. Ницше. Москва, 1996. 166 с.
6. Рачинский Г.А. Трагедия Ницше: опыт психологии личности. Ч. 1 : Дионис и Аполлон. Вопросы философии и психологии. 1900. № 55. С. 963–1010.
7. Юнгер Ф.Г. Ницше / пер. с нем. А.В. Михайловского. Москва : Праксис, 2001. 256 с.
8. Юшкевич П.С. Фридрих Ницше и философия эгоизма. Новая жизнь. 1911. № 13. С. 113–138.
9. Бердяев Н.А. Ницше и современная Германия. Биржевые ведомости. 1915. № 14650. С. 2.

Анотація

Павлишин Л. Г. Основні ідеї Ф. Ніцше у працях дослідників його творчості. – Стаття.

У статті розглянуті філософські та етичні аспекти творчої спадщини Ф. Ніцше. Людина тогочасного суспільства більше не відчувала себе захищеною. Якщо руйнується стара ієрархія цінностей, то перш за все це свідчить про те, що порядки, які створювала до цього часу людина, вже не мають ніякої цінності. Якщо особа прагне рівності з її подібними, то ким вона може стати врешті-решт? Поки людина відчуває себе подобою Бога, на це запитання є однозначна відповідь. Однак якщо Бог помер для людини, то що ж відбувається за цих обставин? Кому ж тепер буде уподібнюватись людина? Люди, що вірили в одного лише морального Бога, втратили його, прирекли себе на самотність. Саме через ці обставини на допомогу людині повинна прийти вища людина. Слід зазначити, що вчення про «вічне вороття» і надлюдина взаємопов'язані. Там, де потік вороття досягає найбільшої сили, приходять надлюдина, яка виникає посередині шляху. Якщо б цього не трапилось, то вчення про «вічне вороття» було б неможливим і абсурдним, адже за цих обставин залишилося б лише механічне вороття, що повторюється як кругообіг. Це вічне циклічне становлення отримує сенс у надлюдині.

У Ф. Ніцше теорія вищої людини є критикою, що розкриває найглибшу і найнебезпечнішу містифікацію гуманізму. Вища людина повинна вести людство

до досконалості, аж до повної її здійсненності. Вона повинна відновити в собі всі якості людини, подолати її відчуженість, здійснити ідеал цілісної людини, поставити її на місце Бога. Проте людина не знає, що значить стверджувати і самотверджуватися. Їй здається, що це означає розуміти і витримувати випробовування, і чим важчі вони і частіше їй дістаються, тим краще. Для людини реальним є все те, що давить і гнітить. Для неї критерієм активності виступають всі ті, хто перебуває під пресом життєвих обставин, напружується з усіх сил. Піднесена або вища людина готова і до себе поставитися суворо й твердо, вшановуючи суворість і недоступність.

Ключові слова: людина, мораль, нігілізм, абсурд, цінність, надлюдина, воля до влади.

Summary

Pavlyshyn L. H. The main ideas of F. Nietzsche in the works of researchers of his creative heritage. – Article.

The article deals with the philosophical and ethical aspects of creative heritage F. Nietzsche. Person of contemporary society no longer felt protected. If the old hierarchy of values is destroyed, then first of all it indicates that the orders that a person has created so far have no value. If a person seeks equality with the likes of him, then who can he become after all? As long as a person feels like God, there is an unequivocal answer to this question. But if God died for man, what happens under these circumstances? Who will be like a person now? People who

believed only in a moral God, lost it, they dodged themselves to loneliness. And a higher person should come to the aid of man because of these circumstances. It should be noted in this case that the doctrines of eternal reversal and superhuman are interrelated. Superhuman who arises in the middle of the path comes where the flow of turn reaches the greatest force. If this had not happened the doctrine of eternal perpetual reversal would have been impossible and absurd. After all, under these circumstances, only a mechanical turn would remain, which is repeated as a cycle. This eternal cyclical formation makes sense in the superhuman. For F. Nietzsche, the theory of the supreme man is a criticism that reveals the deepest and most dangerous hoax of humanism. The supreme man must lead mankind to perfection until its full feasibility. He must restore all the qualities of man, overcome his alienation, fulfill the ideal of a holistic person, and put himself in the place of God. However, a person does not know what “affirm” and “self-affirmation” means. It seems that this means to understand and withstand the problems. And it is better if these problems are hard and often take place. Everything that is sneering and oppressing is real for a person. All those who are under the press of life circumstances, straining with their best are the criterion of activity. An exalted or strong person is ready to treat herself strictly and firmly, honoring the severity and inaccessibility.

Key words: man, morality, nihilism, absurd, value, superman, will to power.

УДК 16:165.74

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.920>**М. В. Сінельнікова**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6085-6087>кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

НЕСТЕРПНА «ВАЖКІСТЬ» БУТТЯ АБО ІДЕЯ ВІЧНОГО ПОВЕРНЕННЯ У ФІЛОСОФІІ Ф. НІЦШЕ

Постановка проблеми. М. Кундера з перших сторінок свого відомого твору «Нестерпна легкість буття» звертається до ніцшеанської ідеї вічного повернення, наголошуючи на тому, що вона настільки «загадкова, що нею Ніцше увігнав в замішання інших філософів» [8, с. 9]. В цьому він був абсолютно правий, адже що тільки в подальшому не робили з цією ідеєю: її ігнорували, нівелювали, підміняли, раціоналізували, навіть заперечували. Мабуть, жодна інша ідея Ф. Ніцше не ставала «об'єктом таких численних сумнівів, спростувань і навіть нападів обурення і насмішок» [12, с. 174], як ідея вічного повернення. Це пов'язано перш за все з тим, що вона і сьогодні залишається одним з незавершених та найменш прояснених ніцшеанських концептів.

Велика кількість мислителів ХХ ст. та ХХІ ст. присвячували їй свої ґрунтовні трактати, пропонуючи власні оригінальні інтерпретації ніцшеанського вічного повернення, щоразу відкриваючи в ньому нові грані та нові горизонти бачення для людини. До їх числа можна віднести дослідження М. Хайдеггера, В. Кауфмана, Ж. Батая, Х.Л. Борхеса, Н. Аббаньяно, А. Боймлера, Ж. Дельоза, К. Льовіта, А. Данто, С. Шаапа, Т. Лютого, Маркова, В. Фарітова, М. Можейко, С. Жигалкіна. Така велика кількість інтерпретацій нерідко викликає розгубленість і деколи дуже далеко відводить дослідників від оригінальної ніцшеанської концепції, тому **метою статті** є дослідження ідеї вічного повернення через аналіз її основних аспектів (онтологічного, космологічного, метафізичного, антропологічного тощо), а також аналіз її зв'язку з іншими ключовими концептами Ф. Ніцше, такими як надлюдина, «смерть Бога» та воля до влади.

Виклад основного матеріалу. Витоки ніцшеанського вчення про вічне повернення зазвичай знаходять в античній філософії. Також згадки про нього можна віднайти в давніх єгиптян, індійській та перській міфології, буддизмі, позитивізм та єретичних ученнях. З огляду на це оригінальність ніцшеанської ідеї може бути поставлена під сумнів, адже на перший погляд може видатися, що «філософ не сказав нічого нового, а лише повторив і відновив те, що було відомо за кілька століть і тисячоліть до нього» [14, с. 58]. Однак це лише на перший погляд. Насправді саме Ф. Ніцше

можна по праву вважати «співцем» вічного повернення, бо лише він із таким завзяттям схопився за цю незвичну ідею, перетворивши її на той фундамент, на якому вибудовується уся його філософська система і до якої відходять своїм корінням всі інші його ключові ідеї.

Для правильного її розуміння необхідно зібрати усі думки, висловлені Ф. Ніцше щодо вічного повернення. Його ключове пояснення міститься в «Ессе Номо», а в подальшому уточняється та доповнюється в роботі «Так говорив Заратустра». Є також кілька згадок про нього у «Веселій науці» та «По той бік добра і зла». Більше вчення про вічне повернення не зустрічається в жодному з опублікованих творів Ф. Ніцше. Цим пояснюються неузгодженість та протиріччя в міркуваннях філософа стосовно цього концепту, оскільки більша їх частина має фрагментарний характер.

Ф. Ніцше не подає вічне повернення як теоретичну ідею, філософську тезу чи гіпотезу, замість цього він «пропонує притчу, яка лежить в області уяви» [10, с. 592]. Мислитель цілком свідомо вибирає саме таку форму викладу, оскільки для обґрунтування ідеї вічного повернення як природничо-наукової теорії у нього не було достатньої кількості наукових аргументів. Крім цього, Ф. Ніцше хотів долучити читача до сфери емоційного сприйняття світу, оскільки лише так можна вловити сутність цієї ідеї, а саме через «озаріння» та «одкровення», через екзистенціальний досвід, як це зробив сам філософ.

Однак справжнім джерелом рецепції вчення про вічне повернення служать матеріали Чернеток філософа або «Nachlass» (спадщина (нім.)). Тут Ф. Ніцше докладно розробляє онтологічний, космологічний, метафізичний, антропологічний, екзистенціальний та інші аспекти свого вчення. Саме за умови утримання суперечливого поєднання цих різноманітних аспектів концепт вічного повернення може бути адекватно сприйнятим, тому в ніцшеанському вченні одночасно поєднуються галузь онтології та етики, космології та антропології, метафізики та аксіології, які пронизуються духом екзистенціалізму. Об'єднання усіх цих елементів в єдине ціле допомагає повніше збагнути сутність ніцшеанського концепту вічного повернення. Оскільки амбівалентність та вну-

трішня суперечливість цієї ідеї не мають діалектичного характеру, а «зняття і синтезу протиріч тут не відбувається» [14, с. 55], тому ізолювання чи абсолютизація одного з моментів вічного повернення приводить до помилки догматизації або релятивізації всього вчення.

Почати варто з онтологічного аспекту вічного повернення, який описує та передає «фактичні» ознаки реальності, що відходять своїм корінням до природничо-наукових позитивістських ідей, представлених Є. Дюрінгом у книзі «Курс філософії» (1875 рік). Під їх впливом Ф. Ніцше стверджує, що «світ володіє певною кількістю сили і певною кількістю центрів сили <...>, з чого випливає, що випадає нескінченна кількість комбінацій у величній грі в кістки в ході світового розвитку. За нескінченний час всі можливі комбінації вже повинні були випасти, більше того, кожна з них повинна була випадати нескінченну кількість разів. Отже, між кожною комбінацією і її повторенням всі попередні комбінації повинні бути пройдені, і кожна з цих комбінацій визначає всю послідовність комбінацій. Світовий цикл вже безліч разів повторював самого себе» [21, с. 135–136]. Така інтерпретація демонструє конечність елементів в нескінченному часі, або, як переконливо зазначає Ясперс, конечність простору, і одночасно безконечність (і «в-собі-буттєвість») часу [17, с. 478–479].

Вічне повернення постає як онтологія циклічного часу, який скасовує минуле та майбутнє, залишаючи тільки теперішнє, лише цю конкретну «миль», застиглу у вічності. Це виводить нас на космологічний аспект вічного повернення, згідно з яким «світ завершений в кожний новий момент і в кожний новий момент досягає свого кінця [Ende]» [18, с. 319], або, як зазначає сам Ф. Ніцше, «довкола кожного «Тут» перекочується куля «Там»» [13, с. 217–218]. Так філософ стирає усі кордони між конечним і нескінченним, тимчасовим і вічним, іманентним і трансцендентним, тому в ніцшеанському колі вічного повернення все єдине, все одне й те ж, все відбувається одночасно, без початку і кінця, без порядку і досконалості у світі, в якому панує непередбачувана випадковість. Це положення фактично утверджує фундаментальну безглуздість існування: якщо в результаті все повертається і не відбувається ніяких змін, то буття не має сенсу.

Це приводить нас до антропологічного моменту вічного повернення і підтверджує думку Н. Аббаньяно про те, що «антропологія і космологія були завжди тісно пов'язаними у думці Ніцше» [1, с. 43]. Постійне повернення беззмістовної миті може розчавити людину, зруйнувавши її волю до життя. Це підтверджує сам Ф. Ніцше: «Щойно це питання (вічного повернення) наляже на тебе, як «найбільший тягар», воно змінить тебе» [20, с. 250]. Ф. Ніцше не випадково називає свою ідею вічного повернення «найбільшим тягарем»,

бо якщо наші життя нескінченно повторюються, то людина відтепер постає прикутою до вічності і на кожному її вчинку лягає неймовірний тягар відповідальності, що підсилює вагомість її рішень та помилок.

Однак це лише одна сторона ніцшеанської ідеї, яка вирізняється своєю амбівалентністю, адже, з одного боку, вона може викликати у людини апатію, зумовлену втратою сенсу життя, а з іншого боку, вона може спонукати прийняти «виклик», на тлі якого особистість перевершує себе, виходячи не тільки на інший рівень тілесної та ментальної організації, але й на новий щабель мислення, тому, як говорить Ф. Ніцше, «нехай все неперервно повертається. Це найвищий ступінь зближення між майбутнім і теперішнім, у цьому вічному повторенні – найвища точка мислення!» [19, с. 133]. Так, в ідеї вічного повернення починають проступати екзистенціальні мотиви, які відкривають перед людиною абсолютно нову перспективу, з «далечини якої речі постають в іншому, небаченому досі світлі; постають без пом'якшуючої обставини своєї скороминущості» [8, с. 10].

Це дає змогу особистості сприймати нестерпну «важкість» свого буття як певну перешкоду, яку вона щоразу радісно долає. Так у Ф. Ніцше ідея вічного повернення перетворюється на вище утвердження існування, яке приховує головну радість буття: світ повертається знову і знову, життя є, незважаючи ні на що, а нестерпна «важкість» буття вічного повернення несподівано перетворюється на любов до себе і невимовну радість, принаймні для окремої людини, тому хоча вічне повернення і виступає важким тягарем, проте на його фоні наші життя можуть постати перед нами у всій своїй неймовірній легкості. Таким дивовижним чином Ф. Ніцше, «відкопавши жажливу гіпотезу про вічне обертання, спробував перетворити цей інтелектуальний кошмар на привід для тріумфу» [4, с. 188]. Тут варто було б додати «на тріумф надлюдини», адже лише їй під силу витримати «тягар» вічного повернення.

Слід відзначити, що надлюдина трактується Ф. Ніцше як «шлях подолання «людини» взагалі, всього «людського» (особистого, звичного тощо)» [15, с. 217]. Ніцше і справді говорить не про вдосконалення людини, а про її подолання: «Людина – це те, що треба подолати» [13, с. 8], а той, хто долає самого себе, стає надлюдиною («bermensch»). Не даремно Ніцше-Заратустра вчить вічного повернення того ж «по той бік людини і часу» [9, с. 182], бо лише так, через відмову від надмірних людських почуттів і прагнень, особистість здобуває силу надлюдини.

«Подолання» також використовується у Ф. Ніцше як основна функція життя, яка привертає нашу увагу до постійної небезпеки, яка загрожує кожному, оскільки в колі вічного повернення

постійно і неодмінно буде повертатися і «маленька людина», яка прагне буттєвого комфорту, тому в концепції Ф. Ніцше вона виступає і найбільшою спокусою, оскільки збиває людину з її «істинного шляху» до надлюдини, адже міститься всередині кожного з нас. Таким чином, тут краще вималюється ідея «подолання», а точніше, «самоподолання», бо ми повинні здолати цю «маленьку» людину в самому собі для власного «самоперевернення».

В останній тезі головним моментом виступає неймовірно самовладання, яке має форму принципу, згідно з яким усе, зрештою, перевищить умови власного виникнення. Наслідком такого повороту є не формальне заперечення, а перетворення на щось принципово нове. На це звертає увагу В. Миронов, який наголошує на тому, що «фактично він (Ф. Ніцше) піддає нас ритуалу ініціації, в якому реалізується наша гранична самоактуалізація, граничне занурення в нашу самість. І тоді ми раптом виявляємо всередині себе якусь нову істоту, яка наполегливо розбиває стару шкаралупу, змушуючи нас максимально бути самим собою» [11, с. 169–170].

Звідси стає зрозумілим, чому в ніцшеанській ідеї вічного повернення немає ні прогресу, ні поступу, ні змін, адже сам «розвиток» людина проносить в самій собі. У зв'язку з цим Ф. Ніцше використовує влучний вислів «Стань тим, ким ти є» [20, с. 243], який пояснює цю сторону вчення філософа: людина в колі вічного повернення насправді не змінюється, вона стає самою собою. Саме тому ніцшеанське вічне повернення це – «не повторення, а повернення ... до самого себе» [7, с. 142], повернення людини до своєї власної сутності.

Цю сутність Ф. Ніцше визначає як волю до влади, адже вона – це «не те, чим ми володіємо, а те, чим ми є насправді» [5, с. 258]. Тут ми спостерігаємо дивовижний ніцшеанський «сплав», до складу якого входять світ становлення, світ вічного повернення та світ волі до влади. Саме ці елементи визначають суще в його бутті і виводять нас на метафізичний аспект вічного повернення. Розуміючи волю до влади як становлення, Ф. Ніцше вбачає в ній вічну гру стихійних сил природи та буття, в яку залучається людина в процесі свого сходження до надлюдини. Остання визначається Ф. Ніцше як «образ найчистішої волі до влади» [12, с. 174], яка велить нам невпинно зростати через зростання волі до влади. Так ідея «вічного повернення все переводить у сферу суб'єктивного» [3, с. 15], адже саме вічне повернення затверджується вольовим актом суб'єкта. Ми самі прагнемо, щоб світ і всі його події поверталися.

Цьому сприяє «доленосна» подія, яку виголошує Ф. Ніцше, а саме «смерть Бога», яка є стає лише умовою вічного повернення, оскільки вона означає кінець сьогоденішнього світу і проголошення нового, усвідомленого в його просторово-часовій

тотальності, тому гідного нескінченного повернення. Розмірковуючи над причинами «смерті Бога», Ф. Ніцше доходить висновку, що його вбило «поневолення та використання на користь людини» [2, с. 264]. Віра в Бога довгий час забезпечувала людську самоідентичність, але в ситуації його смерті дія принципу вічного повернення унеможливило стабільну самоідентифікацію індивіда, який щоразу набуває нової іпостасі, тому ідея «смерті Бога» вивільняє прихований потенціал людини, в якій тепер немає іншої мети, крім самої себе. Таким чином, мета знаходиться не зовсім там, де ми звикли її бачити. Відтепер «мета людства лежить не в його кінці [Ende], а тільки в його найдосконаліших представниках» [18, с. 320]. В цьому сенсі надлюдина виступає долею світу, «смилом землі», «сутністю буття», що змушує її постійно наділяти змістом земне існування.

З одного боку, тут проявляє себе етичний аспект ідеї вічного повернення, який полягає в наданні людині категоричного імперативу: проживати щомиті так, щоб завжди можна було захотіти пережити все це знову. Оскільки людина, яка один раз пережила досвід вічного повернення, в подальшому змогла би подолати страх цього «страшного» ніцшеанського відкриття, або, як говорить сам німецький філософ «устаами» Заратустри: «Оце й було життям? ... Гаразд! Живімо знову!» [13, с. 315]. З іншого боку, тут проявляється аксіологічний аспект вічного повернення, який накладає на людину завдання переоцінки цінностей, оскільки в ситуації смерті Бога вона стає морально незалежною і змушена знову стати мірою всіх речей [16, с. 133].

Вагоме місце у цьому Ф. Ніцше відводить творчості, оскільки вважає її невід'ємним моментом становлення. Людина виступає як творець, перш за все творець самого себе. На переконання Ф. Ніцше, «слабкий шукає в житті сенсу, мети, завдання, наперед встановленого ладу; сильній людині вічне повернення служить матеріалом для творчості її волі» [13, с. 165]. Це пояснюється у Ф. Ніцше онтологією волі до влади, тобто онтологією сил: «у речі стільки смислів, скільки існує сил, здатних нею заволодіти» [6, с. 39]. Таким чином, людина «сама наділяє своє життя сенсом, вдосконалюючи себе і радіючи кожному моменту» [18, с. 324]. Саме так вічне повернення відкриває людині нову істину та нову оптику, вказуючи їй шлях до сутності, змісту та таємниці буття.

Висновки. Очевидно, що Ф. Ніцше дуже серйозно ставився до вічного повернення, оскільки «передчував, що ця ідея повинна стати найголовнішою в його вченні, але одночасно і найжахливішою» [12, с. 171]. Однак чи дійсно вона настільки жахлива, як це видавалося Ф. Ніцше? Адже ще М. Кундера у своєму творі ставить доленосне питання «Чи дійсно важкість жахлива, а легкість

приваблива?». Оскільки легкість у якийсь момент може стати нестерпною, а ставитися до життя безтурботно стає для людини надзвичайно «важко», тому хоча найважчий тягар може нас розчавити, проте чим він важчий, тим наше життя ближче до землі, тим воно реальніше і правдивіше. Навпаки, «абсолютна відсутність важкості веде до того, що людина стає легшою за повітря, злітає у вишину, відривається від землі, від земного буття, стає напівреальною, і її рухи настільки ж вільні, наскільки і безглузді» [8, с. 11].

Не даремно М. Кундера, вирішуючи дилему «важкість – легкість», звертається до ніцшеанської ідеї вічного повернення, яка фактично піднімає ті самі питання, які турбують кожну людину. Чому в її життя повертаються не тільки позитивні і приємні події, але й негатив, підлість та зрада? Як цього уникнути і як цьому зарадити? Відповідь Ф. Ніцше очевидна: необхідно ставати сильнішим у цьому бурхливому і непередбачуваному потоці життя. Саме тому ніцшеанське вічне повернення означає волю до утвердження та прийняття усіх моментів існування, а мужність надлюдини проявляється в поверненні до своєї сутності, яка велить невинно зростати, незважаючи на всі перепони.

Здійснене дослідження в подальшому допоможе розширити межі традиційного трактування ніцшеанської ідеї вічного повернення, відкриваючи нові горизонти, нові грані та нові аспекти її тлумачення, висвітлюючи та прослідковуючи її впливи на духовний стан сучасної людини та суспільства.

Література

1. Аббаньяно Н. Мудрость философии / пер. с. ит. А. Зорина. Санкт-Петербург : Алетея, 2000. 311 с.
2. Батай Ж. О Ницше / пер. с фр. А. Бакулов. Москва : Культурная революция, 2010. 336 с.
3. Боймлер А. Ницше философ и политик / пер. с нем. А. Игнатъева. Лейпциг, 1931. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxa/beumler>.
4. Борхес Х.Л. Письмена Бога. Москва : Республика. 512 с.
5. Данто А. Ницше как философ / пер. с англ. А. Лавровой. Москва : Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 2001. 258 с.
6. Делёз Ж. Ницше и философия. Москва : Ад Маргинем, 2003. 392 с.
7. Жигалкин С. Метафизика вечного возвращения. Москва : Культурная революция, 2011. 256 с.
8. Кундера М. Невыносимая легкость бытия / пер. с чеш. Н. Шульгиной. Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2002. 352 с.
9. Лёвит К. Ницшевская философия вечного возвращения того же / пер. с нем. В. Бакусева. Москва : Культурная революция, 2016. 336 с.
10. Лютий Т. Ніцше. Самоперевернення. Київ : Темпора, 2017. 978 с.
11. Миронов В. Философия истории Фридриха Ницше. *Вопросы философии*. 2005. № 11. С. 163–175.
12. Можейко М. Вечное возвращение. *История философии. Энциклопедия*. Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом. 2002. С. 171–176.
13. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. Київ : Основи. Дніпро, 1993. 415 с.
14. Фаритов В. Идея вечного возвращения Ф. Ницше: между философией и поэзией. *Философская мысль*. 2017. № 4. С. 55–69.
15. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении. Вечное возвращение равного (Главы лекций 1936–1940-х годов). *Метафизика вечного возвращения* / С. Жигалкин. Москва : Культурная революция, 2011. С. 188–250.
16. Шаап С. Нездатність забувати: Новий погляд на питання про істину / пер. з нім. О. Кислюка. Київ : вид-во Жупанського, 2009. 294 с.
17. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования / пер. с нем. Ю. Медведева. Санкт-Петербург : Фонд «Университет» ; Владимир Даль, 2004. 629 с.
18. Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton ; New Jersey : Princeton University Press, 2013. 560 p.
19. Nietzsche F. Der Wille zur Macht. Frankfurt : Voltmedia, Paderborn, 2015. 410 s.
20. Nietzsche F. Die Fr hliche Wissenschaft. K ln : Anaconda, 2012. 320 s.
21. Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente 1882–1884. Berlin : de Gruyter, 1980. 336 s.

Анотація

Сінельнікова М. В. Нестерпна «важкість» буття або ідея вічного повернення у філософії Ф. Ніцше. – Стаття.

У статті досліджено ніцшеанську ідею вічного повернення, яка вважається найбільш фундаментальною і найменш проясненою у філософії німецького мислителя. Зауважено, що її сутність краще висвітлюють основні аспекти, які розглядаються Ф. Ніцше, а саме онтологічний, космологічний, антропологічний, метафізичний, екзистенціальний та аксіологічний. Констатовано, що лише в єдності ці аспекти допомагають краще збагнути сутність ніцшеанського концепту вічного повернення.

Зазначено, що онтологічний аспект вічного повернення описує «фактичні» ознаки реальності: все у світі повертається до того ж самого нескінченну кількість разів, тому буття нагадує своєрідний калейдоскоп, де щоразу випадають нові комбінації. Космологічний аспект вічного повернення передбачає нескінченність часу, в якому зливаються в одне ціле минуле та майбутнє, а миттєвість теперішнього ніби застигає у вічності.

Антропологічний аспект передбачає пошуки сенсу життя у нескінченному колі вічного повернення, який проступає у Ф. Ніцше в образі надлюдини, що визнається єдиним сенсом суцього і трактується філософом як становлення самої людини через зростання у ній волі до влади. Цьому сприяє «смерть Бога», виголошена Ф. Ніцше, адже саме вона дає людині можливість максимально проявити свій творчий потенціал через власне зростання та подолання в собі всього «низького» та «людського».

Екзистенціальний аспект вічного повернення пропонує людині новий імператив існування, який закликає її проживати кожну мить так, щоби бажати її вічного повернення. Метафізичний аспект вічного повернення демонструє буття як становлення надлюдини та її волі до влади, яке визнається її невід'ємною сутністю. Аксиологічний аспект ніцшеанської ідеї вічного повернення наголошує на тому, що відтепер сама людина повинна стати «мірою» усіх речей і здійснити переоцінку цінностей. Підсумовано, що вчення Ф. Ніцше про вічне повернення, надлюдину і волю до влади, зрештою, зводяться до однієї єдиної формули, а саме людського «самовизначення» через самоперевернення та самоподолання.

Ключові слова: Ф. Ніцше, вічне повернення, «смерть Бога» воля до влади, надлюдина.

Summary

Sinelnikova M. V. The unbearable “difficulty” of existence or the idea of eternal recurrence in Nietzsche’s philosophy. – Article.

The article examines the Nietzschean idea of eternal recurrence, which is considered the most fundamental and least clarified in the philosophy of the German thinker. It is noted that its essence is better covered by the main aspects considered by Nietzsche, namely: ontological, cosmological, anthropological, metaphysical, existential and axiological. It is stated that only in unity do these aspects help to better understand the essence of Nietzsche’s concept of eternal recurrence.

It is noted that the ontological aspect of eternal return describes the «actual» signs of reality: everything in

the world returns to the same infinite number of times, so being resembles a kind of kaleidoscope, where new combinations fall out each time. The cosmological aspect of eternal recurrence presupposes the infinity of time, in which the past and the future merge into one, and the instantaneity of the present seems to freeze in eternity.

The anthropological aspect involves the search for the meaning of life in the endless circle of eternal recurrence, which appears in Nietzsche in the image of the superman, recognized as the only meaning of being and interpreted by the philosopher as the formation of man himself through the growth of his will to power. This is facilitated by the “death of God” proclaimed by Nietzsche, because it gives a person the opportunity to maximize their creative potential, through their own growth and overcoming all the “low” and «human».

The existential aspect of eternal recurrence offers man a new imperative of existence, which calls him to live every moment so as to desire his eternal recurrence. The metaphysical aspect of eternal recurrence demonstrates being as the formation of the superman and his will to power, which is recognized as its integral essence. The axiological aspect of Nietzsche’s idea of eternal recurrence emphasizes that from now on man himself must become the «measure» of all things and re-evaluate values. It is concluded that Nietzsche’s doctrine of eternal recurrence, the superman, and the will to power are ultimately reduced to a single formula – human “self-determination”, through self-transcendence and self-overcoming.

Key words: F. Nietzsche, eternal recurrence, “death of God”, will to power, superman.

УДК 101.1 : 572.1/.4

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.921>

О. В. Сукенніков

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3362-7999>

здобувач,

начальник управління освіти

Святошинської районної в місті Києві державної адміністрації

СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН ОСОБИСТОСТІ

Особлива актуальність проблеми людини для сучасного українського та зарубіжного інтелектуального простору зумовлена, по-перше, світоглядними інтенціями постмодернізму, де перманентно доводиться думка щодо «смерті суб'єкта» як носія соціальних норм та цінностей, по-друге, соціокультурними трансформаціями сьогодення, котрі приводять до видозміни портрету сучасної людини, яка все частіше розглядається через призму концепту «постлюдини».

Метою статті є комплексний аналіз еволюції соціально-культурної сутності особистості крізь призму здійснених наукових теорій та досліджень.

Новизною можна вважати те, що вперше здійснюється порівняльний аналіз основних теорій соціально-культурної сутності особистості.

Зміни, котрі є характерними для сучасного буття людини, обов'язково стають причиною для актуалізації питань, котрі пов'язані з перспективами як окремої людини, так і людства загалом. Для цього необхідно дослідити праці Н. Загурської [4], Ф. Фукуями [15], М. Гофмана [3], Б. Стрелінга [13], В. Ільїна [5] та інших науковців:

Зазначені дослідники надають детальний опис перспективних можливостей для розвитку людини у разі подальшого впровадження основних технологій, котрі, на їхню думку, приведуть до зміни портретів людини. Такі дослідження зазвичай мають застороги, котрі пов'язані з подальшою дегуманізацією суспільства, проте не завжди стають причиною для нової хвилі зацікавленості особистістю та її проблемами, котра розвивається у зацікавленості проблемами гендерної рівності, а також питання, котрі пов'язані з дослідженням психічних розладів особистості чи особистісних відмінностей, котрі спричинені віковими характеристиками.

Водночас кожен випадок згадки про особистість говорить про неї як про носія певних якостей. Проте в разі правомірності підходу варто мати на увазі також особистість чоловіка, жінки, дитини, психічно хворої людини тощо. Також Д. Зіглер [16], І. Кон [8], О. Леонтьєв [9], Л. Хьєлл зазначають, що особистість наділена усіма соціальними ролями та позбавлена гендерних вікових особливостей.

Якщо брати до уваги певні соціокультурні, істотні трансформації сьогодення, то поняття особистості розглядається як основний феномен антропології, педагогіки і психології, причому його тлумачення може мати ключове значення для розвитку соціально-гуманітарного значення.

Необхідно зазначити, що поняття особистості нині отримує застосування не лише в інтелектуальній площині, але й у повсякденному житті, що, зрештою, спотворює його першоосновний зміст, адже слова «людина» та «особистість» можуть розглядатися як взаємозамінні. Така тенденція може бути зумовленою тим, що людина має уявлення про себе, про власне «Я». І. Кон зазначає, що «це нескінченно піднімає її над усіма іншими істотами, які живуть на землі. Завдяки цьому вона особистість, і завдяки єдності свідомості за всіх зміна, яких вона може зазнавати, вона одна і та ж особистість, тобто істота, за своїм становищем і гідністю абсолютно відмінна від речей та нерозумних тварин, з якими можна поводитися і розпоряджатися як завгодно» [8].

О. Лосєв вважає, що зазначене вище уявлення існувало не завжди. Наприклад, в античності людське визначалося як «тілесно людське», тобто людина вважалася «природно повторною у всій своїй індивідуальності», адже саме вона підкоряється закону «круговороту душ» та «вічного повернення» [10].

Наслідком, що впливає з цього переконання, може бути те, що характерна для античного мислення єдність «духу та природи» не дає можливостей для формування особистості відповідно до «її невичерпних духовних глибин» та «нескінченних культурних можливостей» [10]. Антична людина, як зазначає О. Лосєв, – «це особистість природна, тобто це лише живе людське тіло <...>, а воно саме по собі сліпе і безособове <...> Вона не може не визнавати над собою долі <...> Ця тілесна особистість не знає особистості як такої, не відчуває своєї цінності, неповторності, своєї абсолютної незвіданості, незамінності і духовної свободи» [10].

Також він зазначав, що зміст особистості викликають зауваження, які входять у своєрідний дисонанс із зауваженням П. Сорокіна, який зазначає, що особистість стає результатом включення людини до надорганічного. «Народившись,

людина ще не є особистістю або суб'єктом надорганічного життя. Її «Я» й ім'я, наукові ідеї, релігійні погляди, естетичні смаки, моральні переконання, манери і звичаї, заняття, економічне становище та соціальний статус, доля і життєвий шлях – ніщо ще не визначено. Її можна порівняти з фонографом, на якому можна програвати будь-який запис» [12, с. 124].

Таким чином, П. Сорокін дотримується думки про те, що особистість є результатом долучення біологічного виду *Homo sapiens* саме до соціокультурного середовища. Схожу думку можна побачити у Е. Еріксона [16], який говорить про особистість як про результат набуття певних психосоціальних навичок, чи як результат залучення індивіда (людини) до сфери суспільних відносин, про що говорив також радянський психолог О. Леонтьєв [9].

Хрестоматійною, а також показовою буде теза про те, що людина як особистість є результатом набутого соціального досвіду, результатом суспільства. Водночас таке визначення є занадто розмитим, адже, з одного боку, доводиться, що людина античності є залученою до культурного чи соціального досвіду, при цьому набуваючи статусу особистості. а з іншого боку, актуальними будуть питання «Якого саме досвіду?», «Коли людина стає особистістю?». Навіть огляд основних психологічних теорій дає змогу вважати, що людина починає набувати певного «соціального досвіду», саме зі свого народження, У такому разі варто говорити про психоаналіз З. Фрейда щодо топографічної моделі особистості, яка складається з таких трьох елементів: Я, Воно, Над-Я. Такі елементи будуть сформовані у результаті соціалізації людини та природного розвитку, а також становлять еволюцію від природного.

Відображення такої структури особистості, що наведена З. Фрейдом, має суттєве значення для опису сутності особистості, причому мислитель також зазначав, що вона формується поступово, у процесі еволюційного розвитку людської психіки та включає залучення до соціального досвіду (рівень «Над-Я»); природний елемент («Воно»); соціальний елемент, який має вираження у формуванні уявлень про іншого («Я»), тому психічно здорова особистість – це особистість, котра формується у моменти, коли людина сприймає норми, стандарти та соціальні цінності та може ефективно розвиватися у суспільстві. Таким чином, можна сказати, що антична людина була повноцінною особистістю.

Проте, на думку О. Лосєва, таке судження не є правомірним, адже особистість тих часів не була духовно вільною. З. Фрейд же зазначав, що людина була підпорядкованою певній вищій за себе інстанції та не мала можливостей для самореалізації, котра би постійно відкривала глибини людських можливостей.

Визначені нами обмеження теорії особистості першим помітив К. Юнг, який говорив про те, що перші роки життя людини є ключовим етапом формування саме моделей особистості. Причому такий розвиток особистості визначається як процес, що здійснюється протягом усього життя. Людина завжди прагне нових навичок та вмінь, досягає певних цілей. Метою індивіда він вважає «набуття себе», що відбувається свідомо чи несвідомо. Таким чином, К. Юнг самсіть визначає потенційним центром особистості, де поєднується несвідоме та свідоме, що розглядається як особистісний регулятив.

Варто зазначити, що самсіть як поєднання протилежностей включає також Тінь суб'єкта чи негативну сторону людини. «Такі люди, – зауважує К. Юнг, – якоюсь прекрасною видимістю прикривають свою смертельну порожнечу» [18, с. 162]. У зв'язку з цим такий процес індивідуалізації на шляху до повної самості вимагає непростої зустрічі із зазначеною Тінню, а ще з конструктивною переробкою та інтеграцією у нову цілісність, яка приводить не лише до певного бачення своїх проблем та себе, але й до можливостей піднятися над обставинами, тому, на думку К. Юнга, особистістю можна стати лише у процесі свого саморозвитку та тоді, коли людина може усвідомлювати свій власний, закладений із народження шлях, коли людина піднімається над наявними соціальним ролями та обставинами.

Загалом К. Юнг зазначав, що особистість є якістю індивіда, котра формується не лише у процесі її залучення до соціального досвіду, а саме у такий час вона визначається набуттям особливої соціальної ролі, а потім вона може піднятися над обставинами, а також усвідомлювати свою унікальність і життєвий шлях, тобто особистість формується у момент, коли людина піднімається над соціально необхідними ролями задля досягнення своєї цінності, бо, як зазначає К. Юнг, особистість – це усвідомлений вибір себе самого, а також свого власного життєвого шляху. Водночас не потрібно ігнорувати зауваження З. Фрейда, які стосуються важливості несвідомого елементу особистості, адже людина не визначається лише духовними ознаками, має місце ще й тіло, яке, можливо, не відіграє найважливішу роль, проте бере участь у формуванні особистості.

Досить обґрунтований підхід К. Юнга став, на перший погляд, відкриттям психології ХХ ст. Водночас позірна ретроспектива такого дискурсу дає змогу стверджувати, що наведена ним теорія особистості буде сягати коренів саме у релігійному світогляді. У такому разі доцільно буде навести визначення К. Юнга, який у «Відповіді Іову» («Ответ Иову» – рос.) описував самсіть як «*teleios anthropos*, тобто здійснена (реалізована) людина, чиїми символами є божественне немовля і його синоніми» [17].

Таким чином, висловлені К. Юнгом позиції щодо змісту особистості визначаються вперше у філософському світі епохи Середньовіччя, проте це стосується Бога, а не людини. Водночас уже були сформовані передумови для екстраполяції певних якостей Бога до людини, тому варто навести зауваження Д. Кожен, який аналізував специфіку вчень про особистість П. Абеляра. Так, він зазначає, що середньовічний мислитель, розробляючи вчення про Трійцю, дотримувався концептуалізму і визначив її так: «Бог – Батько як Могутність, Бог – Син як Мудрість, Бог – Святий Дух як Благо». Це розрізнення всередині «одиночної, індивідуальної і простої» субстанції. Водночас, як зауважує Д. Кожен, П. Абеляр розмірковує про триєдність Бога, відступаючи від догматичного вчення, і зауважує, що «божественні іпостасі єдині за своєю природою, за субстанцією, за кількістю, але одночасно їх властивості особистісно (personaliter) відрізняються одна від одної так, що цей є цей, як той – не що інше, як той» [7].

П. Абеляр не обмежувався викриттям особистісних характеристик Бога, притому екстраполював їх на людину. Людей, на його думку, відрізняють не за субстанційними ознаками, а саме через особистісні ознаки. Таким чином, внутрішньо людина є тією ж самою субстанцією, що й інша людина, але це не стосується її особистості [7]. Викриваючи особливості вчення П. Абеляра щодо особистості людини, Д. Кожен зауважував, що субстанційна єдність людей розкривається через спільність людини з природою, тому природа людини є спільною для всіх, навіть незважаючи на те, що люди різняться між собою особистісно.

Водночас П. Абеляр, визначаючи за людиною право на особистість, говорить, що людина не може бути рівноцінною Богу, адже її індивідуальність виявляється у можливості мати кілька іпостасей. Наприклад, одна й та ж людина може бути батьком сімейства (перша іпостась) і ремісником (друга іпостась) [7], тому можна сказати, що людина стає особистістю саме тоді, коли набуває певної соціальної ролі. Також варто пам'ятати, що набуття соціальної ролі є тісно пов'язаним із соціальним статусом, що є "persona", тобто вона характеризується як суб'єкт певних правових відносин, наявністю громадянства та положенням у своїй родині. Виходячи з цього, можемо сказати, що у середньовічному мисленні було сформовано таке двояке тлумачення особистості:

- особистістю вважалися тільки повноцінні соціальні суб'єкти, статус яких був наперед визначений становим суспільством, тому середньовічна людина була вільна і невільна одночасно;

- особистістю могла вважатися кожна людина, адже вона несла в собі «образ Бога» та була наділена свободою волі, таким чином, могла свідомо вибрати між добром та злом.

Така невизначеність спричинила певні суперечності щодо сучасних підходів до тлумачення витоків людини як особистості. Як справедливо зауважує Л. Баткіна, людина перетворюється на особистість у період, коли стає причиною для самої себе. Така людина, відповідно, «тримає метафізичну і моральну відповідь тільки перед собою ж. Це, звичайно, не означає, ніби вона не визнає вищих початків, підстав і зразків», проте, визнаючи «право інших людей жити, відповідно, настільки ж особистими підставами, можливо, зовсім іншими, вона привласнює таке право і собі» [2, с. 8].

Отже, відповідно до цього зауваження, можемо сказати, що в епоху Середньовіччя людина ще не була особистістю, що пояснюється тим, що вона не була причиною самої себе. Крім того, людина брала на себе відповідальність лише у духовному вимірі за допомогою можливості робити вибір між злом та добром, не визнаючи права ні за собою, ні за іншими на підвалини свого життя.

Вищезазначені тенденції виявлялися лише у епоху Відродження, бо саме тоді людина починає втрачати субстанційну єдність з Абсолютом та перетворюється на "causa sui". Таким чином, усвідомлюючи себе як особистість, людина може знати підвалини свого наземного існування, а також прагне до самоутвердження у Всесвіті, і, як свідчить «Промова про гідність людини» Дж. Пікоделла Мірандоли, в цей час панувала думка про те, що Бог створив людину не до завершеного закінчення, а також існує завдання останньої створити саму себе. Якщо говорити іншими словами, то в епоху Відродження людина не лише бере на себе відповідальність за власне життя, але й, піднімаючись над традиціями, буде свідомо контролювати свій життєвий шлях, не руйнуючи свої ідеали.

В цю ж епоху людина перетворюється на особистість за допомогою того, що відроджує у собі цілісність духовності та тілесності, при цьому позбавляється заданих соціальних ролей. У горизонті особистостей, як пише Л. Баткін «індивід завжди «не як всі» і – в деяких межах – унікальний незалежно від ступеня особистої яскравості, від свого масштабу, значного або скромного, адже новоевропейське «Я» не зводиться ні до яких груп і спільнот» [2, с. 8].

При цьому неможливо залишити поза увагою певну невизначеність, котра проявляється у її змісті. Так, з одного боку, особистість, як визначали дослідники, з'являється у момент, коли людина стає носієм базових соціальних цінностей певної епохи, а з іншого боку, особистістю стають лише ті індивіди, котрі спроможні саморозвиватися та підніматися над цінностями та соціальними нормами. Притому особистостями стають не лише носії, але й засновники соціальних норм та цінностей. Таким чином, виникає потреба у визнанні правомірності висновків О. Леонтьєва щодо того,

що «особистість з'являється двічі» [9], чи більше того, для формування основних характеристик особистості. Варто навести також теорії Д. Овсянико-Куликовського, що описував особистість як результат еволюції психіки на шляху від гармонії почуттів та думки. Головною передумовою є саме зародження внутрішнього антагонізму, котрий проявляється у протиставленні «Я» суспільству, що знаходить свій вияв у морально-етичних почуттях та релігійних. Такий синтез, на думку мислителя, розкриває суб'єктивно забарвлене почуття та нейтральну всезагальну думку. Мислитель говорить, що особистість за допомогою етичного та релігійного почуття може підніматися над соціальним, причому не пускаючи своєї соціальності, адже такі почуття перетворюються на різновид «внутрішнього голосу», котрий існує для оцінки вчинків людини не з юридичної, соціальної чи утилітарної точок зору, а з якоїсь іншої. На рівні особистості людина має самість, тобто власний регулятив, інстинкт (совість), котрий дає визначення поведінці людини, виводячи її вимір «чистої людськості» [11, с. 40].

Також можна сказати, що під час згадування особистості можна передбачити, що щось виходить за межі суто соціального. Таким чином, буде йтися саме про надсоціальність внутрішніх почуттів, які будуть визначати вчинки та саму людину, виходячи за рамки соціальності. Притому, що така соціальність буде обмежена культурною традицією у площині загальнолюдського, а також у сфері того, що піднімається над традицією, на соціум, зокрема на сферу того, що буде працювати у всі часи та у всіх суспільствах. У такому разі можна говорити про вихід за межі, котрі визначають буття соціального об'єкта.

Можна сказати, що ілюзорність сучасного буття людини, а також утвердження постмодерністського концепту «смерті суб'єкта» зумовлює необхідність звернення дослідників до проблеми особистості, що супроводжується виразною неоднозначністю її визначення. Однак є група дослідників, які говорять про те, що особистість є результатом еволюційного розвитку людської психіки, що говорить про те, що людина буває у межі надсоціального та соціального, причому вона піднімається над усіма соціокультурними традиціями і керується внутрішніми нормами (совістю) та загальнолюдськими цінностями. Інша ж група вважає, що особистість – це результат соціокультурної обробки індивіда у підсумку його соціалізації.

Таким чином, необхідно подолати понятійну плутанину щодо соціально-гуманітарного дискурсу часу формування особистості, а також переглянути думку Д. Леонтьєва, який досліджував два народження особистості, що є феноменом, який присутній у всіх етапах розвитку людини. Також варто зауважити, що формування соціаль-

ного суб'єкта ще не передбачає утвердження особистості, котра залишається привілеєм для тих, хто здатний не лише стати повноцінним членом суспільства, але й піднятися над його історично обумовленими нормами до сфери загальнолюдського чи надлюдського, яке формується через етичне чи релігійне почуття.

Література

1. Ареопagit Дионисий. О божественных именах. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm#gl> (дата звернення: 19.12.2020).
2. Баткин Л. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 2000. 1005 с.
3. Гофман М. Новый человек – постчеловек. URL: <http://psyfactor.org/lib/newman.htm> (дата звернення: 19.12.2020).
4. Загурская Н. Постчеловек: положение человеческого существа в ситуации после постмодерна. *Человек постсоветского пространства* : сборник материалов конференции. Вып. 3 / под ред. В. Парцванья. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2005. С. 245–250.
5. Ильин В. Эпоха «пост2:» : людина в перспективі нової духовності *Філософсько-світоглядні засади буття людини*. 2010. № 5. С. 43–49.
6. Карсавин Л. Пролегомены к учению о личности. URL: <http://www.odinblago.ru/path/12/2> (дата звернення: 19.12.2020).
7. Кожин Д. Личность в средневековой Европе. URL: http://culturolog.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=5 (дата звернення: 19.12.2020).
8. Кон И. В поисках себя. Личность и ее самосознание. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/konis01/index.htm> (дата звернення 19.12.2020).
9. Леонтьев А. Деятельность. Сознание. Личность. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/leona01/index.htm> (дата звернення 19.12.2020).
10. Лосев А. История античной эстетики. Ранняя классика. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/lose001/index.htm> (дата звернення 19.12.2020).
11. Овсянико-Куликовский Д. Введение в ненаписанную книгу по психологии умственного творчества (научно-философского и художественного). *Литературно-критические работы* : в 2 т. Москва, 1989. Т. 1. С. 29–65.
12. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. URL: <http://www.socd.univ.kiev.ua/sites/default/files/library/elclosed/sorokin.pdf> (дата звернення: 19.12.2020).
13. Стерлинг Б. Будущее уже началось: Что ждет каждого из нас в XXI веке? URL: <http://www.noravank.am/upload/Bryus%20Sterling.pdf> (дата звернення: 19.12.2020).
14. Флоровский Г. (прот.) Византийские Отцы V – VIII веков. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/vizantijskie-ottsy-v-viii-vekov/1 (дата звернення 19.12.2020).

15. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=143497> (дата звернення 19.12.2020).

16. Хьелл Л. Теории личности: основные положения, исследования и применение. URL: <http://psylib.org.ua/books/hjelz01/index.htm> (дата звернення: 19.12.2020).

17. Юнг К. Ответ Иову. URL: http://royallib.com/book/yung_karl/otvet_iovu.html (дата звернення: 19.12.2020).

18. Юнг К. Психология бессознательного. Москва : Канон, 1994. 320 с.

Анотація

Сукенніков О. В. Соціально-культурний феномен особистості. – Стаття.

Аналіз особистості як культурно-історичного феномена, на нашу думку, є важливим у розумінні процесу та механізмів зародження, формування й розвитку особистості зі зміною конкретних культурно-історичних форм існування людства. Бачення закономірностей цього процесу дає вихід на прогнозування можливих шляхів, напрямів та особливостей розвитку людини в сучасних та майбутніх культурно-історичних умовах. Це характеризується початком пробудження свідомості, виділення людини, виникнення ідеального образу, який можна осмислити, втілити у дійсність. Усвідомлення відмінності себе від іншого з'являється з роздвоєнням свідомості на власне свідомість і самосвідомість, коли з'являється така форма інобуття реального, як засіб виробництва, матеріальний посередник.

Стаття присвячена соціально-культурному феномену «особистість». Автором доведено, що феномен особистості виник на певному етапі історичного розвитку, тому можна певним чином спростувати тезис О. Леонтьєва про те, що «особистість народжується двічі», адже у такому разі необхідно було зазначити, що особистість є феноменом, який зустрічається на всіх етапах розвитку людини.

Визначено, що ілюзорність сучасного буття людини, а також утвердження постмодерністського концепту «смерті суб'єкта» зумовлює необхідність звернення дослідників до проблеми особистості, що супроводжується виразною неоднозначністю її визначення. Однак є група дослідників, які говорять про те, що особистість є результатом еволюційного розвитку людської психіки, що свідчить про те, що людина буває у межі надсоціального та соціального, причому вона піднімається над усіма соціокультурними традиціями і керується внутрішніми нормами (совістю) та загальнолюдськими цінностями. Інша ж група вважає, що особистість – це результат соціокультурної обробки індивіда у результаті його соціалізації.

Також у роботі з'ясовано, що формування соціального об'єкта, у якому визначена соціальна роль, означає утвердження особистості, котра буде привілеєм для тих, хто не лише здатний стати членом суспільства, але

й має змогу піднятися над його певним чином сформованими історично нормами у сферу загальнолюдського чи надлюдського, яке виражається через етичне або релігійне почуття.

Ключові слова: соціальний суб'єкт, людина, індивід, особистість, міф, несвідоме.

Summary

Sukennikov O. V. Socio-cultural phenomenon of personality. – Article.

Analysis of personality as a cultural and historical phenomenon, in our opinion, is important in understanding the process and mechanisms of origin, formation and development of personality with the change of specific cultural and historical forms of human existence. The vision of the laws of this process provides an opportunity to predict possible ways, directions and features of human development in current and future cultural and historical conditions. This is characterized by the beginning of the awakening of consciousness, the selection of man, the emergence of an ideal image that can be understood, embodied in reality. Awareness of the difference between oneself and another appears with the bifurcation of consciousness into one's own consciousness and self-consciousness, when such a form of real otherness as a means of production, a material intermediary, appears.

The article is devoted to the meaning of the concept of "personality". The author proves that the phenomenon of personality arose at a certain stage of historical development and therefore it is possible to refute in some way the thesis of O. Leontiev, who said that "personality is born twice", because in this case it was necessary to indicate that personality is a phenomenon occurs at all stages of human development.

It is determined that the illusory nature of modern human existence, as well as the establishment of the postmodern concept of "death of the subject", necessitates the need for researchers to address the problem of personality, which is accompanied by a clear ambiguity of its definition. However, there is a group of researchers who say that personality is the result of the evolutionary development of the human psyche, which suggests that man is within the limits of the super-social and social, and he raises above all socio-cultural traditions and is guided by internal norms (conscience) and universal values. Another group believes that personality is the result of socio-cultural processing of the individual as a result of his socialization.

It is also clarified that the formation of a social object in which the social role is defined, means the establishment of a personality that will be a privilege for those who are able not only to become a member of society, but also has the opportunity to rise above its historically formed norms into the realm of the universal or superhuman, which is expressed through ethical or religious feeling.

Key words: social subject, person, individual, personality, self, unconscious.

УДК 130.2:128.5

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.922>

О. Д. Яценко

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0584-933X>

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри методології науки та міжнародної освіти

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА МЕТАФІЗИКА КУЛЬТУРИ М. ГАЙДЕГГЕРА

Постановка проблеми. Феноменологія як метод філософського дослідження має метою делегітимізацію необґрунтованих абстракцій. Прагнучи уникнути диктатури абстракції, Е. Гуссерль вводить поняття «стабільних очевидностей». Монументальність культури втілюється в очевидних формах предметної або ідейної цілісності. Саме тому класичні абстракції дефініцій культури трансформуються у феноменології в якісно змістовне поняття Життєвого світу. Дегуманізація культури в цілому і науки зокрема, абсолютизація гносеологічних процедур взаємодії з дійсністю, формалізація світоглядних принципів аксіології – всі ці радикальні установки традиційного філософствування призвели до дезорієнтації особистості, відчуження та забуття. Феноменологія прагне обґрунтувати «живе тіло» культури в єдності її універсалій та варіацій емпірики. За умови такого підходу поняття культури набуває необхідної модальної векторності, потенціалу динаміки та змін відповідно до логіки самого життя. Якщо ж аналізувати не проєктивні можливості культури, а генезисні, то відповідно з феноменологічним дискурсом, історичний контекст буття культури формує нормативний досвід реалізації інтенціональних актів аналітики предметності. Таким чином, проблема культури не втратила свого глобального значення, але набула необхідного конкретного виміру та змісту в горизонті персонального екзистенційного досвіду. Існує думка, що гуссерліанський поворот у філософії є, насамперед, методологічним поворотом до людської сутності культури, персоналізованої та аксіоматичної. Отже, основним поняттям феноменології культури Е. Гуссерля є конституювання як інструмент упорядкування та організації трансцендентальним суб'єктом як світу природи, так і світу ідеальних сутностей, світу культури. Відповідно з такою логікою навколишній світ (Umwelt) не дається суб'єкту безпосередньо, а виключно крізь призму ментальних конструкцій акумульованого історичного досвіду, тобто культури. Тому первинною данністю взаємодії суб'єкта з реальністю є Життєвий світ (Lebenswelt), який поєднує хаотичність сприйняття із конституціями інтенціональної активності. Відповідно, рушієм людської активності проголошено навіть не при-

родну каузальність та доцільність, а мотивацію як механізм цілепокладання та онтології цінності. Проголошуючи відмову від психологізму в філософії, автор активно впроваджує у філософський дискурс поняття установки. Диференціація натуралістичної та персональної установки передбачає їхню нівеляцію в установці феноменологічній, або «різниці різниці» («difference in difference»), функцією якої є виявлення транзитивності акцентів сприйняття та розуміння феноменів у повсякденному досвіді. Наслідком такої транзитивності є відома теза Е. Гуссерля про сучасний кризовий стан культури. Гегемонія методу природничих наук формує спотворений образ як світу реального, так і світу ментального. У такому наративі зміст культурних предикацій набуває ознак надлишковості та сумнівності. Саме такий висновок у логіці впровадження феноменологічного методу обурює видатного послідовника – М. Гайдеггера. Проте зауваження щодо карколомності цього філософського розриву є швидше перебільшенням.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема кореляції феноменології, метафізики та фундаментальної онтології у визначенні сутності культури М. Гайдеггером не дає можливості однозначної відповіді. Так, С. Овергард [1] вивчає критику феноменологічного методу Гуссерля Гайдеггером у його ранніх лекціях. Але в ході герменевтичного розбору тексту автор приходить до висновку, що така критика методології є внутрішньою, а не критикою спростування. Весь критичний пафос Гайдеггера не є стратегією анігіляції, або руйнування. Навпаки, філософія Гайдеггера, або фундаментальна онтологія, включає в себе критичний дискурс як складову практики інтерпретації. Тому критика у Гайдеггера не означає спростування, а інший спосіб прочитання, розуміння та ви-значення. Таку позицію поділяють К. де Боер та С. Ховард [2], які переконують, що критика Гайдеггером кантіанської метафізики не тільки не оригінальна, але й демонструє спробу її маргіналізації. На їхню думку, зосередженість Гайдеггера на поняттях основи та обґрунтування не дозволяє йому пояснити критику метафізичної традиції. Відповідь проста: у автора інша мета. Будь-який проєкт інтерпретації та розуміння Буття та Сущого має локальний вимір своєї придат-

ності, тому будь-яка догма метафізики, релігії, політики тощо є згубною та небезпечною у своїх наслідках. Обґрунтування цієї тези полягає в диференціації світогляду, науки та філософії як окремих та специфічних активностей. Так, Карілемла С. [3] наполягає, що Гайдеггер відрізняє філософію як від світогляду, так і від науки. Авторка наводить історичну основу поняття світогляду у способі філософського мислення Гайдеггера. Для Гайдеггера світогляд – це умовний еквівалент, за допомогою якого сучасний суб'єкт уявляє себе та світ, з яким взаємодіє. Цю різницю доречно пояснити різними режимами темпоральності: світогляд є пластичною та рухомою структурою взаємодії суб'єктивності зі світом, горизонтом актуалізованого теперішнього; наука, навпаки, продукує та транслює сталі та об'єктивовані форми визначення, отже, є актуалізацією минулого у майбутнє; філософія є свого роду передбаченням, цілепокладанням (або буттям-до-смерті), тобто актуалізацією та проектуванням майбутнього в модусі теперішнього. Така стереоскопічна цілісність сприйняття світу характерна філософському методу Гайдеггера. Відповідно, Т. Мойл [4] специфіку філософського методу Гайдеггера вбачає у прагненні спіймати реалістичні імпульси природної свідомості, але без догмату метафізичного реалізму. Автор називає його методом трансцендентального емпіризму. Відповідно з такою установкою відносин людини та світу, свідомості та речі є паритетними, живими та справжніми. І якщо бути послідовними, то феноменологічний метод Гуссерля має ту саму мету та установку. Доречно зауважує Л. Ні [5], який вважає, що антиісторизм філософської думки Гуссерля є удаваним. Уся філософія Гуссерля є прагненням осмислення «поздовжньої інтенціональності історії часу-походження», або з'ясування історико-культурної ретроспективи формування у свідомості інтенціональних матриць. Відповідно, ті протиріччя, що виникають у Гуссерля та Гайдеггера, не слід вважати драматичними або фатальними. На думку Ф. Касаті [6], основне питання фундаментальної онтології Гайдеггера призводить до протиріччя. Таку оцінку не слід вважати негативною, навпаки, відповідно до окремих концепцій аналітичної філософії протиріччя є продуктивним методом діалектизму – метафізичної позиції, що визнає протиріччя вірною відповіддю на фундаментальні питання.

Конкретна проблематика також складно піддається догматам універсалізму. Так, К. Нельсен [7] залучає філософію Гайдеггера для обґрунтування змісту практичного навчання. На відміну від інтелектуалістського підходу, Гайдеггер говорить про навчання як дієвість із предметами та інструментами, обладнанням. У такому розумінні не тільки формується певна майстерність виконання, але й

знайомство із «підручністю» речей. Іншими словами, феноменологія Гайдеггера прагне відійти від протиріччя дедуктивно-індуктивних опозицій. Його деструкція має метою реанімацію іншого способу буття людини, який не обмежується схематизмом дистинкцій раціональності. У цьому контексті Р. Вінклер [8] на основі гайдеггєрської філософії актуалізує тези про нормативність живої природи, а не фізичний порядок світу, про бідність буття людини у відношенні до тваринного світу та інтерпретацію людського способу буття як привласнення (Weltbildung).

Виклад основного матеріалу. М. Гайдеггер нівелює традиційне протиріччя природи та культури. Його фундаментальна онтологія є прагненням поєднати умовно роз'єднане, хаотичне та фрагментарне існування в єдину структурно-процесуальну організацію. Саме тому його філософія є відповіддю на глобальне питання про сутність Буття, або «реанімацію» Буття в семіотичних лабіринтах сучасної цивілізації. Свобода як фундаментальний екзистенціал людського існування продукує широкий спектр варіабельності запитів до світу. Відповідно, культура формує певну установку, виходячи з якої, людина запитує про суще як інтенціонально визначену єдність. Культура в широкому значенні, і наука як найвища форма раціоналізації, формують семантику і синтаксис способів запитування. А саме: «Наука взагалі може бути визначена як ціле обґрунтування зв'язку речей... Наука розуміє спосіб буття цього сущого (людини) як відношення людини. Це суще ми розуміємо термінологічно як існування... Існування є суще... Сущє розуміється певним чином і визначене у своєму бутті... Розуміння буття є самовизначеністю буття існування. Оптичне існування буття полягає в тому, що воно є онтологічним... Саме буття, до якого існування може так або інакше відноситись і завжди містить таке відношення, ми називаємо екзистенцією... Існування розуміє себе самого завжди зі своєї екзистенції як певну можливість самого себе, бути самим собою або не бути таким» [9, с. 12]. Тобто цінність феноменологічного методу полягає в дослідженні такого фокусу сприйняття-оцінки сущого, що дозволяє долати стереотипність та автоматизм взаємодії зі світом, проникати до сутності речей та явищ.

Показово, що областю існування-формування сенсу Гайдеггер називає темпоральність. Саме темпоральність, адже час в його філософії – не фізична величина, а історична: «Існування «є» його минуле в способі його Буття» [9, с. 20]. Іншими словами, сенс сущого визначається в горизонті його межі існування та історичної ретроспективи становлення. Проблема простору є у Гайдеггера проблемою маркування, локалізацією змісту відповідно до обмежень та відмежувань. Переживання близькості та далечі є тими установками, які

переформатовують контекст екзистенціальної турботи, «виривають» суще із потоку буденності та руйнують стереотипні інтенціональні конструкції. Таким чином, актуалізується можливість диференціації справжньої сутності сущого від уявної. Так само як межі існування, народження та смерть, локалізують сенс окремої персоніфікованої екзистенції. Спростовуючи традиційну суб'єкт-об'єктну метафізику із її постулатами наочності та вираженої предметності, приматом абстракції та категоріальності мислення, Гайдеггер радикально змінює акценти. Істина онтологічна, принципово не може бути об'єктивною, адже в такому випадку вона індиферентна; простір не може бути визначений як ємність предметності, її метрика, адже його зміст детермінований установкою, фокусом запитування; а сама установка запитів до світу є квінтесенцією історичного часу, безумовно, особистісного.

Гайдеггер скептично ставиться до відчуженого соціального, або об'єктивованого. Так, Ш. Кноулс [10] наполягає, що протиріччя у з'ясуванні значення між його ствердженням та створенням є недоречним. Продовжуючи думку Гайдеггера, авторка зазначає, що значення обов'язково створюється та приймається одночасно. Разом із тим контекст значення не вичерпується соціальністю. Його онтологія містить твердження, що значення «дозволяє бути». Такий «дозвіл» для сущого відкрити свою сутність є унікальною рисою людського буття. Ізвідси слідує висновок, що сама людина є сутністю, яка інтерпретує буття, дозволяє речі здійснити своє значення, або призначення. Так реалізується екзистенціальна свобода, що потребує не тільки відповідальності, але й рішучості. М. Сеол [11] пов'язує гайдеггеріанське розуміння свободи із рішучістю запиту про власну сутність. Автор вбачає в такому принципі два рівні аналітики: вихідне саморозуміння на рівні екзистенції як невизначеність чистої волі, або чистої феноменальності; та практичне саморозуміння на раціональному рівні, тобто рівні моралі. Імперативні формули моралі не суперечать фундаментальній онтології, а формалізують її зміст та унаочнюють дієвість в соціальному контексті.

Проблема пошуку себе через інтерпретацію світу у філософії Гайдеггера є центральною. Із цієї думкою солідарний Л. Одісеос [12], який вважає, що наскрізним питанням гайдеггерівської філософії є питання самоідентифікації. Критична приналежність до спільноти є різновидом мімічної діяльності, що здійснюється за допомогою традицій певної спільноти людей. Відоме скептичне ставлення Гайдеггера до спільноти та будь-яких проявів її уніфікуючого впливу. Проте саме в межах конструкції акумульованих спільнотою технік інтерпретації є можливою процедура ідентифікації та самоідентифікації зокрема. Цю по-

зицію поділяє професор Нордського університету Дж. Н. МакГурік [13]. Він також ставить питання про значення рішучості та ідентифікації в контексті нормативної раціональності. Автор впевнений, що екзистенціальне обґрунтування раціонального життя є необхідним як у соціальному, так і в індивідуальному існуванні. Цей механізм є прагненням людини до самовиправдання, до утвердження власної сутності в горизонті світобудови.

Примат абстракції на екзистенцію Гайдеггер називає «Ман». Як буддистська Майя, що приховує справжню сутність речей, «Ман» є комфортним осередком безликісті: «Ман має власний спосіб буття (zu Sein)... Поступливість, звичайність, нівеляція конституують як спосіб буття Ман те, що ми називаємо «громадськістю» [9, с. 127]. Громадськість у даному трактуванні означає об'єктивізацію через відчуження, ескапізм у фроммівській концептуалізації. Фактично така інтерпретація цього терміна є протилежною змісту поняття соціальності. Якщо соціальність – атрибутивна потреба в Іншому як реалізація трансцендентальної здатності самоідентифікації, то громадськість у Гайдеггера – зворотній рух, відмова від власної сутності на користь абстрактних суспільних стереотипів. Головним рушієм ствердження громадськості є адаптація, резюмує автор. Проте цей механізм властивий тваринам, у яких існування та сутність взаємно визначені. Свобода людини означає не стільки довільність активності, скільки більший та різноманітніший інструментарій переживання і розуміння сущого.

Основні осі координат, що визначають феномен екзистенції, – це свобода і доля. Не простір і час як вихідні детермінанти позиціювання у світі, а суб'єктивне переживання своєї позиції в світі та розуміння світу – такою є семантика та синтаксис екзистенції на протигагу категоріальному мисленню суб'єкт-об'єктних опозицій. Отже, екзистенція є існуванням, що з необхідністю передбачає інтерпретаційні практики. Іншими словами, природа людини – це культура, а культура – сенс та квінтесенція природи, її динаміка і логіка, причина та мета. Тобто природа та культура не протилежні, а взаємообумовлені феномени в єдиній системі фундаментальної онтології. За подібною логікою Гайдеггер руйнує, або піддає деконструкції, ще одне усталене твердження: природа – це царина необхідності, культура – це простір свободи. Такий поділ є умовним, штучним. В єдиному світі, що здійснюється в часовому множинному вираженні, можливість як така є фундаментальною предикацією сущого. Відповідно, модуси необхідності та свободи, або можливості, властиві темпоральним визначенням, а не різним категоріям сущого.

Проблема полягає в іншому. І Гайдеггер чи не найперший з тих, хто ґрунтовно і аргументова-

но визначив фундаментальні проблеми сучасної культури. Якщо говорити про індивідуально-персоніфікований вимір екзистенції, то свобода передбачає бажання, або потребу моральності: совісті, провини, турботи в цілому. Проте де-персоніфікований модус екзистенційного буття громадськості продукує вироджені форми моральності, цінності та культури: пліткування, допитливість, двузначність – всі ці зависи повсякденності, що руйнують сутність екзистенції та спотворюють зміст і призначення культури.

Парадоксальним видається твердження Гайдеггера, що цілісність екзистенції надає плинність часу. Дійсно, традиційно розуміння часу досягається шляхом його дискретності. Гайдеггер спростовує цю традицію, апелюючи до визначення екзистенції як буття-до-смерті. Така ментальна, усвідомлена цілісність пролонгованого в часі процесу (тобто життя), що містить різні режими темпоральності та передбачає модус майбутнього як потенційного та нереалізованого, але визначального та конститутивного, і є головною інтуїцією присутності людини в світі. У цьому і полягає трансцендентність екзистенції: як барон Мюнхгаузен, «витягувати» себе до спроектованих сценаріїв бажаного майбутнього, бажаних моделей себе та свого існування. І непересічну роль в цьому процесі відіграє культура як онтологія значеннєвого запиту, а не громадськість вироджених форм культури.

Грунтовна робота Г. Шуфрейдера [14] з аналітики культурфілософських рефлексій М. Гайдеггера також фіксує розбіжність між соціальним як буденним та особистісним як екзистенційним рівнем існування. Проте в такій диференціації слід уникати категоричних оціночних суджень. На його думку, соціум є унаочненим втіленням історії, в межах якого визначено її, історії, телеологію, праксеологію та аксіологію. Буттєвість людини не є константною, сталою. Навпаки, її сутність процесуально-герменевтична: «Передбачаючи, ми можемо сказати, що, якщо це означає, за словами Гайдеггера, бути людиною, тобто бути *Dasein*», це бути «місцем для не-приховання буття», то це визначення Поліс оголошує, що ми покликані до справжньої спільноти своєю суттєвою потребою оволодіти розкриттям буття, створити «місце» для його «відкриття», оскільки така майстерність, як трансформація в історію, вимагає центру для не-приховання, який може відбуватися лише колективно. Позначаючи поліс як «місце історії», Гайдеггер не просто посилається на місце, де *Dasein* є настільки історичним, але, як *Da-sein*, на ту колективну подію, яка є місцем для неприхованості бути історією» [14, с. 168]. Іншими словами, вплив соціуму на особу є комплексним, а не суто негативним та деструктивним. Подібні висновки та оцінки неправомірні.

Фундаментальний екзистенціал свободи втілює можливість для людини здійснювати те, в чому вона вбачає істину та сенс: «Таким чином, у загальновідомому прикладі «перемикання» з шестерні на об'єкт така зміна феноменологічної присутності істоти, яка відбувається, скажімо, я раптом звертаю вашу увагу на стілець, на якому ви знаходитесь сидючи або молоток, яким ви користуєтесь перервами, урок, який ми повинні вивчити в будь-якому випадку, полягає в тому, що відмінність між «технічністю» і «об'єктивністю», як різними режимами феноменальності явищ, не може бути захована в термінах будь-якої розбіжності в «вертикальних» або емпіричних особливостях істот, про які йдеться, але вимагає аналізу різних «онтологічних» позицій, на які люди здатні співвідноситися з тією самою істотою; Аналіз, здійснений у SZ за допомогою виділення дивного та унікального чинника, він називає наше «розуміння буття», яке обумовлює нашу зустріч із істотами та є самою природою людини як *Dasein*: трансцендентною основою феноменальності явищ» [14, с. 170]. Важливим є той факт, що наявність свободи не означає волюнтаризму, анархії або хаосу в системі фундаментальної онтології. Йдеться про горизонт людської життєдіяльності, в якому справжні смисли та цінності можливо замінити їх штучною імітацією. Проте такі довільні акти самоідентифікації людини трансформують виключно соціально-громадський вимір буттєвості, але не фундаментальний.

Тимчасовість людського існування, так само як і спроби формалізації та об'єктивації цієї плинності, є потенцією розуміння та визначення, але не вичерпує своєю операціональністю онтологічної повноти. Г. Шуфрейдер таку диференціацію верифікує таким чином: «Ми також повинні знати, що Гайдеггер розглядає феноменологічно «істину» та «схожість» як онтологічне розрізнення, як різницю передачі / об'єкта, відображаючи два різні способи, якими може представити себе одна і та сама істота. «Думки» «багатьох» залишаються пов'язаними з *doxa*, уявленням істот як подоби, на відміну від прихильності ранніх мислителів до *alethei*, дозволяючи істотам проявляти себе як істоти, якими вони є. Отже, історія насправді розглядається як поточна боротьба за встановлення тієї істини буття, яка поверне істот від їх втрати в подобі і звільнить їх за той «променистий вигляд», який належить до їх «само-виникнення»; Думка з точки зору спадщини, яка сама встановила колективно розгорнуту місію збереження явищ у «доказах» їх буття. Але активізація історії в інституті колективної темпоральності, що належить до живої традиції, не лише передбачає, що історичні особи вирішують та бажають брати участь у конкурсі проти приховування, але навіть тим більше, що стійкий центр власної роботи передбачає «приховану гармонію» «здатні координувати внески в їх можливому

відношенні до історії» [14, с. 173]. Дійсно, мотиви, цілі та цінності окремих людей, як і окремих спільнот, суттєво різняться. І найпевніше, саме в такому контексті діалектика єдиного та множинного, або проблема цілісності постає найбільш показово. Соціум, історія, культура є полем і результатом діяльності множини акторів, проте багатокомпонентна мозаїка вирізняється власною єдністю, специфікою та значенням. Доречно зважити на трансцендетальну природу цих феноменів: «Але загадка єдності культури полягає саме в тому, що як твір творів, колективний твір, культуру ніхто не головує. І феноменологія культури повинна бути в змозі запропонувати виклад її єдності, яка відображає те, як вона є культурою, відбувається лише завдяки людській роботі, фактично не перебуваючи під безпосереднім контролем людини» [14, с. 180]. Парадоксальна ситуація: велич людського буття міститься у малих та простих речах: у плинності річки; дзвоні, що несеться рідною місциною; вузькій стежці, що пам'ятає множину подорожніх. Натомість дихотомічних категоріальних систем класичної метафізики, Гайдеггер розуміє час не як предикацію в ряду інших ознак, а як Своє / Інше самого Буття.

У протиріччі соціального та індивідуального вирішальною є категорія міри, дотримання якої утримує цілісність та достовірність сутності: «Тоді я думаю, що нам краще зрозуміти «історичну долю буття» у світлі феноменології історії, яка призвела до цього моменту у роботі Гайдеггера, і особливо з точки зору поточного регресивного аналізу, який прогресивно розкриває теми, які врешті-решт домінують в думках Гайдеггера про історію, коли він ставить під сумнів взаємозв'язок феноменальності, темпоральності та колективності; або, простіше кажучи, між буттям, часом і культурою» [14, с. 183]. Іншими словами, час як горизонт становлення форм об'єктивації суб'єктивності, або культури, демонструє можливості існування не-онтологічних, не-світорозмірних сутностей та феноменів. Оманливою буде філософська методологія, яка прагне віднайти беззаперечні відповіді. Плинність історії формує запит на критичне мислення та сприйняття дійсності: «Культура наявного людства є система величезної, зростаючої організаційної складності, є символічно щільна реальність. У ній, культурі, незліченна кількість відповідей, наслідків, слідів, які не підлягають суворому пізнанню, а можуть розкритися лише у свідомості, що розуміє і запитує. Гуссерліанська теза про інтенціональність свідомості, її спрямованість на дещо стає у Гайдеггера набагато глибшою тезою про запитування» [15, с. 10]. Можливо, причиною сучасної світоглядної кризи, так само як і кризи культури, є надлишок готових відповідей щодо питань, які втратили свою актуальність. Можливо, саме какофонія готових сце-

наріїв гідного людського життя в його змістовних та функціональних конфігураціях призводить до бездумності та бездушності сучасної доби.

М. Гайдеггер пропонує іншу стратемию для людського існування, яка поєднує голос означення і тишу сприйняття, схематизм соціальності та унікальність суб'єктивності: «Справжня сутність речі, зчеплена мовою, ім'ям, струмує в тиші. Ця тиша прихована в глибинах онтології, так би мовити, «під культурою», бо символіка культури є вже озвучування, що заглушує німоту та аутентичність першоістини. Втім, будь-який діалог зовсім не зводиться до бадьорої схеми «питання – відповідь»; він – у зіткненні питань, «модусів запитування», що взаємно стимулюють один одного і утримують в неможливості отримання голого факту вічної напруженості буття» [16, с. 10]. І в цьому полягає специфіка феноменологічного дискурсу культури: дослідити універсальність принципів її конструкції через дескриптивно-герменевтичні практики взаємодії зі світом в широкому розумінні: «Є принципова різниця між сутністю культури і проявом цієї сутності. Якщо останні потребують антропологічного опису, що виводить на побудову морфології культури, то сутнісний аналіз – справа цілком філософського дискурсу, що охоплює екзистенціальний, трансцендентальний і герменевтичний рівні буття-в-світі. Культура як людський світ глибоко онтологічна; вона – не «форма», і навіть не «спосіб» буття, а саме буття. Глибина гайдеггерівського запитування, що виникло в «розломі» культури ХХ століття і пробивається крізь всілякі кризи, «заходи», негачії та ін., – лише підтвердження буттєвості культури в її сутнісних підставах. Висловлюючись точніше, запитування Гайдеггера про Буття, про Dasein як «Буття-в-світі» є по суті тривожне нагадування про сутність культури в обезбоженому і тим самим відторгнутому від власних культурних підстав столітті» [15, с. 15].

Отже, аналізуючи культуру крізь призму екзистенції, Гайдеггер відкриває нові виміри, нові модуляції семіотичної дійсності, що позначає логіку буття-в-світі. Чисту можливість Гайдеггер отожднює із Ніщо. Рухом просторово-часова відкритість Буття пояснюється його трансцендентальною сутністю: становлення сущого в горизонті існування штовхає сталі форми до пластичності меж актуального та повернення до витоків чистої потенції. Тому виправданим буде твердження, що феноменологія є тим ефективним дослідницьким методом, якого потребує фундаментальна онтологія. Дійсно, якщо в кожному моменті існування сущого в динаміці його трансформації у вигляді спектру можливостей має місце Ніщо, то тільки феноменологічний метод є тим типом філософського дискурсу, що включає в себе розуміння Сущого як цілісності, враховує конститутивні предикації процесу інтенціональності свідомості та подієвість запитування.

Гайдеггер відмовляється від волюнтаристичного розмежування сутності та екзистенції, його диференціація орієнтується на модальність присутності: справжню і несправжню. Модус справжньої присутності експлікує буття, що стверджує цінність свого персоніфікованого існування у формах творення смислу та цілепокладання. Несправжня присутність є існуванням посередності, анонімності, що нівелюють самість у формах міфу та множині різних інших ідеологем соціуму. На основі темпоральної інтерпретації онтологічної структури Гайдеггер пропонує відповідну структурність трансценденції. Так, просвіт минулого актуалізує присутність та постулює можливість запиту про сенс буття. Іманенція у світ теперішнього визначає контур взаємодії людини із сущим: речами, процесами та інституціями відповідно до соціальних, культурних та мовленнєвих норм. Вертикаль майбутнього долає замкнену, циклічну конструкцію наявного буття світового сущого до трансцендентального горизонту. Здійснити цей прорив можливо персональним, індивідуальним та унікальним способом свідомо-вольового зусилля, для реалізації якого особистісні якості формуються через соціальність взаємодії з іншими персонами. Сутність, сенс та медіатор такої взаємодії є мова в її онтологічному значенні. Як універсальна сутність, мова є полем переходу можливості до здійснення, оформленості та сталості. Відомо, що універсальність мови не вичерпується множиною окремих актів мовлення, тому її онтологічна сутність переважає онтичні межі буденності.

Онтологічний вимір мови буденності зорієнтований на іменування речі відповідно до її призначення та функціоналу дієвості, мова в цьому модусі виконує суто прагматичні завдання. Мова присутності є поетикою Буття, що поєднує раціональність, уяву, пам'ять, волю та емоції в єдиний акт переживання процесуальності та статичної плинності світу. Цей різновид мови не є репрезентацією, оскільки не «замінює» світ семіотичною реальністю, і не є судженням, оскільки не містить оціночних суджень та категоричності оцінок. Її призначення полягає у виявленні конструктивних зв'язків морфології світобудови.

Висновки. Виходячи з рівня і траєкторії реалізації екзистенційної свободи, Гайдеггер вирізняє три основні типи запиту в аналітиці феноменів: природний, науковий та філософський. Горизонт повсякденності привчає людину до зручності («під-ручності») внутрішньо світового сущого, діяльність в такому ракурсі є автоматичною та прагматичною. Науковий рівень феноменологічної редукції передбачає цілераціональну спрямованість як аналітики предмету, так і реалізації активності відповідно до встановлених об'єктивацій. Філософська дискурсивність феноменології містить іншу темпоральну орієнтацію, що пояснюється

іншим фокусом сприйняття речі: не утилітарним та не схематичним. Такий ракурс аналітики включає єдність екзистенційно-есенціальної конструкції феномену, його справжню онтологічну вираженість. Це і є акт трансцендування за межі локальності сущого як інструменту, або способу. Іншими словами, феноменологічний метод є дієвим у розкритті буттєвої сутності речі, її онтологічної істини в унікально-універсальному форматі здійснення. Тому феноменологія Гайдеггера є і герменевтикою водночас, оскільки пізнання-запитування є пролонгованим процесом, а не результатом дії. Цей пізнавально-ознайомчий процес є швидше інтерпретаційним, а не раціонально-deskриптивним. Відповідно, у філософії Гайдеггера таким аутсайдером є поняття норми, навіть якщо йдеться про наукові та об'єктивні істини: наука є важливою для людини та її цивілізації, але не вичерпної стосовно екзистенції людського буття. На його думку, культура є не просто одним із способів оформлення буттєвості, його реалізацією, а швидше самим Буттям, повнотою його вираження. На противагу буденності, що є терапією примирення з дійсністю об'єктивованих сутностей, культура є динамікою в горизонті вічності, тобто Буття. Таким чином, створюючи, або проживаючи життя в культурі, людина не змінює детермінанти визначення простору і часу, а підтримує автентичність смислової конструкції Буття.

Література

1. Overgaard S. Heidegger's Early Critique of Husserl. *International Journal of Philosophical Studies*, 2003. Volume 11, Issue 2. P. 157–175. URL : <https://doi.org/10.1080/0967255032000074163>.
2. de Boer K, Howard S. A ground completely overgrown: Heidegger, Kant and the problem of metaphysics. *British Journal for the History of Philosophy*. 2019. Volume 27, Issue 2: Kant's Philosophical Method: Receptions and Transformations. Guest Editor: Gabriele Gava. P. 358–377. URL : <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1450218>.
3. Karilemla S. Heidegger's Contrasting Notion of Worldview in the Early, Middle, and Later Writings. *The Humanistic Psychologist*, 2015. Volume 43, Issue 3. P. 250–266. URL : <https://doi.org/10.1080/08873267.2015.1047020>.
4. Moyle T. Heidegger's Transcendental Empiricism. *International Journal of Philosophical Studies*, 2017. Volume 25, Issue 2. P. 227–248. URL : <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1237533>.
5. Ni L. The Phenomenological-Ontological Dimension of Philosophy of History: The Problem of History in Husserl and Heidegger. *Comparative and Continental Philosophy*, 2018. Volume 10, Issue 1: Current Husserl research in the chinese language. P. 7–20. URL : <https://doi.org/10.1080/17570638.2018.1440496>.
6. Casati F. Heidegger and the contradiction of Being: a dialetheic interpretation of the late Heidegger. *British Journal for the History of Philosophy*. 2019. Volume 27,

Issue 5. P. 1002–1024. URL : <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1536030>.

7. Nielsen K. Aspects of a Practical Understanding: Heidegger at the workplace. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 2007. Volume 51, Issue 5. P. 455–470. URL : <https://doi.org/10.1080/00313830701576557>.

8. Winkler R. Heidegger and the Question of Man's Poverty in World. *International Journal of Philosophical Studies*, 2007. Volume 15, Issue 4. P. 521–539. URL : <https://doi.org/10.1080/09672550701654933>.

9. Хайдеггер М. Бытие и время. / пер. с нем. В.В. Бибихина. Москва : Акад. проект, 2015. 447 с.

10. Knowles Ch. Heidegger and the source of meaning. *South African Journal of Philosophy*, 2013. Volume 32, Issue 4. P. 327–338. URL : <https://doi.org/10.1080/02580136.2013.865101>.

11. Seol M. Ethical Lessons from Heidegger's Phenomenological Reading of Kant's Practical Philosophy: Heideggerian Revision of Kant's Justification of Morality. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2020. Volume 51, Issue 1. P. 1–17. URL : <https://doi.org/10.1080/00071773.2019.1647609>.

12. Odyseos L. Constituting community: Heidegger, mimesis and critical belonging. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2009. Volume 12, Issue 1. P. 37–61. URL : <https://doi.org/10.1080/13698230902738528>.

13. McGuirk J. N. Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life. *International Journal of Philosophical Studies*, 2010. Volume 18, Issue 1. P. 31–56. URL : <https://doi.org/10.1080/09672550903493551>.

14. Schufreider G. Heidegger's Contribution to a Phenomenology of Culture. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1986. Volume 17, Issue 2. P. 166–185. URL : <https://doi.org/10.1080/00071773.1986.11007760>.

15. Суханцева В.К. Мартин Хайдеггер вопрошающий о культуре. 2001. *Філософські дослідження*. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету. Випуск 2. Луганськ, 2001. С. 7–15.

16. Суханцева В. К. Хайдеггер: к онтологии быденности. *Філософські дослідження*. Випуск 4. Луганськ, 2003. С. 7–15.

Анотація

Яценко О. Д. Феноменологія та метафізика культури М. Гайдеггера. – Стаття.

У статті обгрунтовано визнання феноменологічного методу як ефективного та доцільного в аналітиці персонального екзистенційного досвіду та його культуротворчих передумов. Показано, що сама людина є сутністю, яка інтерпретує буття, дозволяє речі здійснити своє значення або призначення; а проблема пошуку себе через інтерпретацію світу у філософії Гайдеггера є центральною. Доведено, що природа людини – це культура, а культура – сенс та квінтесенція природи, її динаміка і логіка, причина та мета. Важливим є той факт, що наявність свободи не означає волюнтаризму, анархії або хаосу в системі фундаментальної онтології. Йдеться про горизонт людської життєдіяльності, в якому справжні смисли та цінності можливо замінити їх штучною імітацією. Проте такі довірливі акти самоідентифікації людини трансформують виключно соціально-громадський вимір буттєвості, але не фундаментальний. Звідси слідує

висновок, що час як горизонт становлення форм об'єктивації суб'єктивності або культури демонструє можливості існування не-онтологічних, не-світорозмірних сутностей та феноменів. Для розв'язання цієї проблеми Гайдеггер пропонує іншу стратегію людського існування, яка поєднує голос означення і тишу сприйняття, схематизм соціальності та унікальність суб'єктивності. Такий плюралізм світоглядних орієнтацій та способів самовизначення пояснюється принциповою диференціацією мотивацій та прагнень людини: природний погляд, що прагне до зручності; науковий підхід об'єктивації світу та філософський, або фундаментальний, що має за мету розкрити есенціальну конструкцію феномену. Відповідно з переконанням М. Гайдеггера, культура є динамікою людського життя в горизонті вічності, незмінних онтологічних смислів та цінностей, Буття іншими словами. Відповідно, створюючи, або проживаючи життя в культурі, людина не змінює детермінанти визначення простору і часу, а підтримує автентичність смислової конструкції онтології.

Ключові слова: культура, суб'єктивність, соціальність, час, простір, екзистенція.

Summary

Yatsenko O. D. Phenomenology and metaphysics of culture of M. Heidegger. – Article.

The article substantiates the recognition of the phenomenological method as effective and expedient in the analytics of personal existential experience and its cultural prerequisites. It is shown that human is an entity that interprets being, allows things to fulfill their meaning, or pre-purpose; and the problem of finding oneself through the interpretation of the world is central in Heidegger's philosophy. It has been proved that human nature is culture, and culture is the meaning and quintessence of nature, its dynamics and logic, reason and purpose. An important fact is that the presence of freedom does not mean voluntarism, anarchy or chaos in the system of fundamental ontology. We are talking about the horizon of human life, in which real meanings and values can be replaced by artificial imitation. However, such arbitrary acts of human self-identification transform exclusively the socio-social dimension of beingness, but not the fundamental level. Hence, it follows that time, as the horizon of the becoming of forms of objectification of subjectivity, or culture, demonstrates the possibility of the existence of non-ontological, non-world-sized entities and phenomena. To solve this problem, Heidegger proposes another stratagem of human existence, which combines the voice of definition and the silence of perception, the schematic of sociality and the uniqueness of subjectivity. Such a pluralism of worldview orientations and methods of self-determination is explained by the fundamental differentiation of human motivation and aspirations: a natural look that strives for convenience; scientific approach to objectification of the world and philosophical, or fundamental, the purpose of which is to reveal the essential construction of the phenomenon. According to M. Heidegger's convictions, culture is the dynamics of human life in the horizon of eternity, unchanging ontological meanings and values, Being in other words. So, creating or living in culture, a person does not change the determinants of the definition of space and time, but maintains the authenticity of the semantic construction of the ontology.

Key words: culture, subjectivity, sociality, time, space, existence.

УДК 128

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.923>**Т. В. Яцула**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4686-4122>

доктор педагогічних наук,

професор кафедри професійної освіти

Херсонського державного аграрно-економічного університету

ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РОЗУМІННЯ СМISЛУ ЖИТТЯ В ПІДГОТОВЦІ МАЙБУТНЬОГО ПЕДАГОГА

Постановка проблеми у загальному вигляді. Проблема підвищення якості підготовки майбутніх педагогів пов'язана з розумінням свого місця в просторі життєдіяльності людини, що навчається.

У сучасних соціокультурних умовах процес ідентифікації учня, студента відбувається на фоні не зовсім позитивних зразків середовища, що його оточує. Культ насильства, матеріальних цінностей, подвійної моралі стає тією основою, на якій формується ціннісна сфера особистості. Процес становлення педагога, здатного налагодити емоційно значущі зв'язки, включити учнів, студентів у свій світ цінностей, вимагає модернізації професійно-педагогічної підготовки. «Тільки особистістю педагога орієнтована освіта здатна стати особистісно орієнтованою освітою», – констатує В.І. Слободчиков [9].

Аналіз досліджень, публікацій. Смыслжиттєві позиції особистості є актуальною темою філософських, соціологічних, психологічних наукових пошуків. Питання осмислення життя знайшли відображення протягом розвитку філософської думки від Давньої Греції до сучасності. Особливе значення для нашого дослідження зазначена проблема мала через висвітлення її у працях філософії екзистенціалізму (М. Хайдеггер, К.Ж. Ясперс, Ж.П. Сартр, А. Камю).

Філософія розглядала її в трьох таких змістових аспектах:

1) нормативний як певна модель «належного» сенсу індивіда, що виводиться із загальних ідейних передумов тієї чи іншої філософсько-світоглядної системи, особливо з розуміння ества людини, з відповідних цьому еству форм самоздійснення людини у світі;

2) реальний як дійсне значення життя тієї чи іншої особи, об'єктивна спрямованість її життєдіяльності;

3) суб'єктивний як усвідомлення конкретним індивідом смислу свого життя, що надає закінчену цільову освіту і з'ясування відповіді на питання, для чого живе людина [11, с. 134].

Мета статті полягає у розгляді смислу життя як важливого компоненту професійної підготовки майбутнього педагога.

Виклад основного матеріалу. Сьогодні навчання студентів у вищих закладах освіти орієнтовано

на формування науково-предметних знань переважно через вербальну передачу інформації. Значна увага приділяється вивченню процесуальної сторони педагогічної діяльності. Проте, на наш погляд, залишається малорозробленим напрям активізації особистісного компонента в професійній підготовці майбутнього вчителя, педагога, викладача, актуалізації його як суб'єкта педагогічної дійсності і педагогічної діяльності.

Спираючись на принцип єдності свідомості й діяльності, відзначимо, що, з одного боку, діяльність обумовлює формування свідомості і самосвідомості, з іншого боку, свідомість є регулятором діяльності. Становлення людини як суб'єкта діяльності нерозривно пов'язано з розвитком самосвідомості. Тоді професійна свідомість учителя є багаторівневим інтегральним психологічним утворенням, що слугує парадигмою, під кутом зору якої педагог сприймає, осмислює, оцінює отриману ззовні інформацію і здійснює свою діяльність.

Педагогічна свідомість містить систему взаємозалежних професійно-педагогічних цінностей, норм, ідеалів, свідомих і безсвідомих установок для себе як професіонала, оперативних знань про функціонування педагогічної системи та її елементів, програм педагогічних дій тощо.

Таким чином, для сучасного педагога важливо не тільки усвідомити структуру педагогічної діяльності, її основні компоненти, педагогічні дії, професійно важливі вміння і свої психологічні якості, але й «увійти» в простір педагогічної взаємодії на основі усвідомлення його сенсу у своєму саморозвитку, самовдосконаленні, самоактуалізації, а також у розвитку людини як смислоутворювального компонента свого життя.

Проблеми розвитку сенсу педагогічної діяльності сьогодні тільки починають набувати змістового наповнення в професійній підготовці майбутнього педагога (Р.Х. Шакуров, В.Е. Чудновський, Т.В. Максимова).

Аналізуючи сприйняття педагогічної діяльності молодими вчителями (педагогами) з позиції їх смысложиттєвих орієнтацій, Т.В. Максимова фіксує досить низький його рівень. Так, наприклад, більшість молодих учителів не замислюється над проблемою сенсу життя і не пов'язує її з власною

професійною діяльністю. Для багатьох характерна нестійкість смисложиттєвих орієнтацій: розпочавши працювати в школі, вони ще не знайшли себе, не зробили остаточного професійного вибору, не відповіли на головне для себе питання про те, чому присвятити життя. Узагальнюючи дані, здобуті за різними методиками, автор виділяє такі три види (рівні) смислу життя.

1) «Ситуативний» сенс життя, що фактично зводиться до планування життя на найближчий період і не торкається основних особистісних установок і прагнень людини.

2) «Приземлений» життєвий сенс, що виявляється в орієнтуванні на елементарні матеріальні й духовні цінності (наявність певного авторитету в колективі, підвищення рівня матеріальної забезпеченості, сімейне благополуччя).

3) «Піднесений» сенс життя, що складається з максимальної творчої самореалізації, прагнення присвятити своє життя улюбленій справі, допомоги своїм вихованцям відшукати єдиний і неповторний для кожного життєвий смисл.

Розподіл респондентів за цим показником виявився таким: приблизно близько половини з них (48%) мають «приземлений» смисл життя; 30% – «ситуативний», 22% – «піднесений» смисл життя [7].

У контексті останнього Д.О. Леонтьєв зазначає, що життя будь-якої людини, оскільки воно на щось спрямоване, об'єктивно має сенс, що, однак, може не усвідомлюватися людиною до самої смерті. Водночас життєві ситуації можуть ставити перед людиною завдання щодо усвідомлення смислу її життя [5, с. 47].

Отже, розвиток особистості пов'язаний із формуванням і розвитком її ставлення до людей, світу, своєї діяльності, самої себе, що, зрештою, виявляється в усвідомленні свого призначення, смислу свого життя. Перетворення цих ставлень на стійкі і свідомо створювані, знаменують становлення людини як суб'єкта свого життя. Саме з такої позиції розглядає сучасна психологія категорію суб'єкта. «Людина як суб'єкт здатна змінювати власну життєдіяльність щодо практичного перетворення, ставитися до самої себе, оцінювати способи діяльності, контролювати її хід і результати, змінювати її прийоми» [10, с. 250].

«Найважливішою характеристикою особистості як суб'єкта життєдіяльності, – відзначає К.О. Абульханова-Славська, – виступає знання, чого вона хоче, знання своїх об'єктивних можливостей, а головне, на що і як далеко вона піде заради своїх суспільних принципів» [1, с. 31].

Отже, значення життя й діяльності людини, їх усвідомлення є єдиним полем наукових пошуків. У цьому контексті В. Франкл зазначає, що в проблемі значення життя центральною є проблема відповідальності людини за своє життя [14, с. 29]. Відповідальна людина, на думку В. Франкла, – це

людина, орієнтована на сенс і така, що прагне до цінностей [13, с. 245–252].

В.Е. Чудновський зазначає, що сенс життя може відігравати як конструктивну, так і деструктивну роль у формуванні особистості, тобто в цьому проявляється адекватність сенсу життя [15, с. 216]. У контексті проблеми нашого дослідження актуальною є його думка про неадекватність сенсу життя в процесі професійного самовизначення. Професійні спрямування, що не враховують своєрідності індивідуальних особливостей і можливостей людини, сприяють формуванню неадекватного смислу життя, яке ніби закріплює ці прагнення, що призводить до життєвих конфліктів і негативно позначається на всьому процесі становлення особистості [15, с. 217]. Продовжуючи далі, В.Е. Чудновський виділяє такі характеристики адекватності сенсу життя:

1) реалістичність сенсу життя, тобто відповідність сенсу життя, з одного боку, наявним об'єктивним умовам, необхідним для його здійснення, з іншого боку, індивідуальним можливостям людини;

2) конструктивність сенсу життя – характеристика, що відбиває ступінь його позитивного або негативного впливу на процес становлення особистості та успішність діяльності людини [15, с. 217].

У процесі розгляду проблеми сенсу життя нами визначено та охарактеризовано його структурні компоненти, які в контексті розвитку професійно-педагогічної освіти мають динамічну характеристику. Це дає нам змогу проаналізувати напрями розвитку смисложиттєвих позицій майбутніх педагогів у ставленні до особистісної взаємодії з учнями, студентами задля їх особистісного розвитку. Аналізуючи зміст і структуру категорії сенсу життя, В.Е. Чудновський відзначає, що традиційно філософське трактування конфлікту між формою і змістом (стара форма відкидається як така, що не відповідає новому змісту) має не таку категоричну інтерпретацію: «зміни можуть нагромаджуватися саме в структурі, що поступово приводить до зміни змісту цілого» [15, с. 218]. Це пов'язано з тим, що людині властива наявність низки життєвих смислів. Автор виходить із того, що в основі структури сенсу життя лежить ієрархія смислів, співвідношення «великих» і «малих» смислів. «Особливості «структурної ієрархії» обумовлюють не тільки формально-динамічну, але й багато в чому змістовну характеристику цього феномена» [15, с. 218–219], тому становлення і функціонування сенсу життя як філософсько-психологічного феномена визначається не тільки змістом «головного смислу», але й характером його співвідношення з іншими життєвими сенсами. Отже, якщо один із компонентів сенсу життя, а саме цінність взаємодії педагога з особистістю людини (учня, студента), яка розвивається, набуває динамічної характеристики, то змінюється його ставлення до себе як значущої особистості,

а сенс педагогічної діяльності стає співзвучним сенсу життя. Серед структур сенсу життя – «конгломерат» життєвих сенсів, монолітна структура, «авторитарна» ієрархія, «двополюсна» структура, «номінальна», «структура що розпадається», «ієрархія гармонійної взаємодії» – остання є найбільш адекватною як психічне новоутворення [15, с. 219–225]. В.Е. Чудновський пояснює це тим, що головний елемент ієрархії, будучи провідним, усе ж таки залишається елементом ієрархії. Динамічна взаємодія приводить до розвитку всіх елементів, а за певних умов і до зміни провідного компоненту. Так, наприклад, вибираючи професію вчителя, педагога, студент орієнтується на соціальний статус професії. Такий компонент доповнюється і збагачується цілою системою різноманітних сенсів, які він знаходить у процесі навчання у вищому навчальному закладі та завдяки аналізу соціокультурного середовища освіти. Цими сенсами можуть бути актуалізація творчого потенціалу, інтелектуально-ціннісна діяльність з оволодіння знаннями, уміннями, навичками, практико-орієнтуюче моделювання взаємодії тощо. Результатом стає або більш високий рівень усвідомлення соціального статусу педагога, тобто збагачений смисложиттєвий орієнтир у педагогічній діяльності, або заміна смисложиттєвого орієнтиру як ієрархічного компоненту на інші.

Взявши за основу розглянуті та охарактеризовані нами філософські, психолого-педагогічні орієнтири у визначенні смисложиттєвих положень, ми вважаємо, що під час професійно-педагогічної підготовки майбутніх педагогів, викладачів необхідно процес здобуття знань, умінь і навичок базувати на аналізі соціокультурної дійсності та життєдіяльності учнів, студентів, що дасть змогу розвивати особистісне ставлення до взаємодії як сенсу свого життя. Важливим компонентом у цьому процесі, як ми вважаємо, є рефлексивний аналіз власного життя в період дорослішання.

Об'єктивний сенс, що містить конкретні події, явища або поняття, може не збігатися з тим, що в них відкриває для себе індивід, тому що людина не просто актуалізує об'єктивний сенс тих чи інших подій та явищ, а одночасно фіксує своє суб'єктивне ставлення до них, пережите у формі особистісного сенсу.

Представляючи одне з головних утворень свідомості, особистісний сенс є індивідуалізованим відображенням дійсного ставлення особистості до об'єктів, заради яких розгортається її діяльність, усвідомлюваним як «значення для мене». У рамках теорії діяльності особистісний сенс визначається подвійно, а саме за способом походження (змістовно); за формою існування у свідомості (функціонально) [8, с. 438]. Це оцінка життєвого значення для суб'єкта об'єктивних обставин і його дій у цих обставинах.

Сенс мети дії і дії загалом, на нашу думку, залежить від того, якому мотиву воно слугує, задоволенню якої потреби воно сприяє. Якщо педагог особистісний сенс взаємодії вбачає в розвитку людини, у підтримці її становлення, то сенс професійної діяльності набуває гуманістичного характеру. Для особистості такого педагога зрозумілий сенс його життя, він збігається із сенсом педагогічної діяльності.

Д.О. Леонтьєв визначає динамічну значеннєву систему особистості як відносно стійку, автономну, ієрархічно організовану систему, що об'єднує низку різнорівневих значеннєвих структур і функціонує як єдине ціле. У значеннєвій сфері людини автор виділяє шість функціонально різних елементів, що належать до трьох рівнів організації [6, с. 129].

Перший рівень являють собою структури, безпосередньо включені в регуляцію процесів діяльності й психічного відображення, які відповідають особистісному змісту і значеннєвій установці.

Другий рівень – це рівень смислотвірних структур, участь яких у регуляторних процесах опосередковано породжуваними ними структурами першого рівня містить мотив, значеннєву диспозицію і значеннєвий конструкт.

Третій рівень (вищий) містить особистісні цінності, які визначаються автором як значеннєві конструкти, що є незмінними і стійкими в масштабі життя суб'єкта, джерелами смислотворення, автономії стосовно конкретних ситуацій взаємодії суб'єкта зі світом. Вони відрізняються трансситуативним характером і множинністю.

Розглядаючи взаємозв'язок цінностей та особистісного сенсу, В.В. Столін звертає увагу на зв'язок самосвідомості з мотиваційно-ціннісними структурами особистості. Він відзначає, що зріла, ефективна особистість має особливу якість мотивації, що полягає у співвідношенні діяльності окремої людини з людськими цінностями й зумовлює моральним смислом її існування [12].

Б.С. Братусь, аналізуючи смислову сферу особистості, також стверджує, що основою особистості є морально-ціннісна. Особистість – це «не спосіб здійснення позиції, а сама позиція людини в цьому складному світі, що задається системою загальних смислових утворень» [4, с. 128]. Крім цього, особистісні цінності розуміються ним як усвідомлені смислові утворення. «Цілісні системи смислових утворень задають не самі по собі конкретні мотиви, а площину відносин між ними, тобто саме той первісний план, ескіз майбутнього, що повинний передувати реальному втіленню» [3, с. 31].

З огляду на це особистісний сенс педагогічної діяльності, на нашу думку, має отримати свою основу не в процесі педагогічної діяльності, а на етапі професійно-педагогічної підготовки. Цінності педагогічної діяльності, її особистісні сенси

мотивують студентів під час навчання у вищих навчальних закладах на саморозвиток, самовдосконалення.

Особистість, як пише Б.С. Братусь, виявляється і формується через діяльність. При цьому суттєвою характеристикою цього поєднання є ціннісно-смісловне ставлення до того, що відбувається [3, с. 123].

Визначаючи свою позицію в напрямі формування смислових утворень студентів вищих навчальних закладів, ми дотримуємося точки зору Б.С. Братуса, який розглядає такі функції смислових утворень як основних конституціональних одиниць свідомості.

1) Створення образу, ескізу майбутнього, тієї перспективи розвитку особистості, що не впливає прямо з наявної ситуації. На підставі цього ми стверджуємо, що проектування майбутнім педагогом, викладачем можливої соціокультурної дійсності через аналіз сучасних обставин спонукає майбутніх педагогів до ціннісно-сміслового самовизначення щодо взаємодії з людиною, що навчається.

2) Діяльність людини може оцінюватися й регулюватися з боку її успішності в досягненні тих чи інших цілей, її моральної оцінки. Цією опорою для людини стають смислові утворення, особливо у формі їхнього усвідомлення, а саме особистісних цінностей [3, с. 95–96]. Отже, особистісна взаємодія педагога з учнями, студентами, яка базується на знанні соціокультурних особливостей середовища їхнього життя, в процесуальному аспекті задовольняє потреби в повазі, безумовному прийнятті тощо, дає підстави для досягнення мети цієї взаємодії, якою є особистісний розвиток, що викликає у педагога, викладача відчуття успішності педагогічної діяльності, відповідно, її моральної оцінки, задоволення її смислом.

Майбутній педагог має бути особистістю, готовою до самореалізації в педагогічній діяльності, бачити в ній ціннісні сенси свого життя. Здобуття психолого-педагогічних знань, формування необхідних для педагогічної діяльності вмінь і навичок, за нашим висновком, необхідно поєднати з формуванням і розвитком смисложиттєвих орієнтацій студентів вищих навчальних закладів.

Завдяки усвідомленню сенсу педагогічної діяльності студентами вищих навчальних закладів сприймаються цінності, цілі, мотиви, функції взаємодії з людиною, що навчається. Знання, уміння, навички набувають статусу життєво необхідного потенціалу компетентності педагога.

З аналізу зазначеного можна зробити висновок, що джерелами сенсів, які визначають, що для людини є значущим, а що ні й чому, яке місце ті чи інші об'єкти, явища посідають у її житті, є потреби та особистісні цінності людини. Як

ті, так і інші посідають однакове місце в структурі мотивації людини та структурі породження смислів, адже смислу для людини набувають ті об'єкти, явища або дії, що стосуються реалізації якихось її потреб або особистісних цінностей [5, с. 38].

Висновки. Отже, сенс життя, сенс педагогічної діяльності пов'язаний з потребами людини, які є внутрішньою причиною її активності, виступають мотивами дій. Мотив педагогічної дії є підставою для актуальної переваги саме педагогічної дії порівняно з іншими можливими об'єктами. Мотив базується на способі дії та одночасно формує образ результату. Саме цей образ досягнутого результату є метою педагогічної діяльності. Постановка мети – це механізм впливу індивіда на самого себе, свою активність, спосіб структурування майбутнього.

Отже, у процесі підготовки майбутніх педагогів необхідним є насамперед формування здатності ставити власну мету педагогічної діяльності, аналізувати її не тільки як таку, але й як шлях її досягнення. Тоді аналіз цих шляхів сприятиме уточненню поставленої особистістю мети. Мотив діяльності, цілепокладання стає основою установки на досягнення певного результату. Образ результату може перебувати в декількох станах, таких як знаний, привабливий, реально досяжний, досягнутий.

Під цим кутом зору сенс педагогічної діяльності набуває якісної характеристики значущості мети. За цих умов значущість педагогічної взаємодії переноситься на все, що виявляється з нею пов'язаним. Таким чином, формуючи в майбутніх педагогів сенс педагогічної діяльності, педагогічної взаємодії, ми розвиваємо ціннісну сферу майбутнього педагога у сприйнятті світу педагогічної дійсності. Процес поширення значущості відбувається послідовно від одного об'єкта до іншого за обов'язкової умови наявності зв'язку між ними. У результаті цього виникають ланцюжки сенсу, а саме ланцюжки поширення значущості. Ланцюжок смислів – це відповіді на вічні питання діяльності людини «Навіщо?», «Чому?», «Для чого?» тощо.

Отже, можемо констатувати, що поняття «сенс» є наявністю в об'єкта, процесу, явища міри конкретного індивідуально значущого. Сенс можна зрозуміти або не зрозуміти, погодитися з ним або не погодитися. Однак сенс ще можна прийняти, саме прийняття сенсу спрямовує дії людини на досягнення певної мети. Тоді втрата сенсу педагогічної діяльності – це низька оцінка її значущості, тому під час вирішення проблеми формування смисложиттєвих орієнтацій майбутніх педагогів необхідно, на нашу думку, насамперед вирішити питання значущості педагога, викладача в соціумі, культурі, житті кожної людини.

Література

1. Абульханова-Славская К.А. Развитие личности в процессе жизнедеятельности. *Психология формирования и развития личности*. Москва, 1981. С. 19–45.
2. Бондаревская Е.В., Кульневич С.В. Парадигмальный подход к разработке содержания ключевых педагогических компетенций. *Педагогика*. 2004. № 10. С. 23–31.
3. Братусь Б.С. Аномалии личности. Москва : Мысль, 1988. 301 с.
4. Братусь Б.С. Психологические аспекты нравственного развития личности. Москва : Знание, 1977. 64 с. (Новое в жизни, науке, технике: Серия «Этика», № 6).
5. Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. 2-е изд. Москва : Смысл, 1997. 64 с.
6. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. Москва : Смысл, 2003. 487 с.
7. Максимова Т.В. Смысл жизни и индивидуальный стиль педагогической деятельности. *Мир психологии*. 2001. № 2. С. 114–118.
8. Психологический словарь / авт.-сост. В.Н. Копорулина, М.Н. Смирнова, Н.О. Гордеева, Л.М. Балабанова ; под общ. ред. Ю.Л. Неймера. Ростов-на-Дону : Феникс, 2003. 640 с.
9. Слободчиков В.И. Психологические основы личностно ориентированного образования. *Відкритий урок*. 2004. № 21–24. С. 26–30.
10. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека. Введение в психологию субъективности : учебное пособие для студентов высших педагогических учебных заведений. Москва : Школа-пресс, 1995. 383 с.
11. Сохань Л.В., Тихонович В.А. Стиль жизни личности: теоретические и методологические проблемы. Киев : Научная мысль, 1982. 372 с.
12. Столин В.В. Самосознание личности. Москва : МГУ, 1983. 286 с.
13. Франкл В. Духовность, свобода, ответственность. *Психология личности в трудах зарубежных психологов* / сост. и общ. ред. А.А. Реана. Санкт-Петербург : Питер, 2000. 320 с.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла / пер. с нем. и англ. ; общ. ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
15. Чудновский В.Э. Становление личности и проблема смысла жизни. Избранные труды. Москва : издательство Московского психолого-социального института ; Воронеж : изд. НПО «МОДЭК», 2006. 768 с.

Анотація

Яцула Т. В. Філософські аспекти розуміння смислу життя в підготовці майбутнього педагога. – Стаття.

У статті розглянуто філософські та психологічні аспекти розвитку смисложиттєвої позиції педагога. Автором обґрунтовано важливість розвитку в педагогів сприйняття педагогічної діяльності як смисложиттєвої цінності власного життя. Для сучасного педагога важливо не тільки усвідомити структуру педагогічної діяльності, її основні компоненти, педагогічні дії, професійно важливі вміння і свої психологічні якості, але й «увійти» в простір педагогічної взаємодії на основі усвідомлення

його сенсу у своєму саморозвитку, самовдосконаленні, самоактуалізації та у розвитку людини як смислоутворювального компонента свого життя. Завдяки усвідомленню сенсу педагогічної діяльності студентами закладів вищої освіти сприймаються цінності, цілі, мотиви, функції взаємодії з людиною, яка навчається. Знання, уміння, навички набувають статусу життєво необхідного потенціалу компетентності педагога.

Сенс мети дії та дії загалом залежить від того, якому мотиву вона слугує, задоволенню якої потреби сприяє. Якщо педагог особистісний сенс педагогічної діяльності, взаємодії вбачає в розвитку людини, підтримці її становлення, то й сенс професійної діяльності набуває гуманістичного характеру. Для особистості такого педагога зрозумілий сенс його життя, він збігається із сенсом педагогічної діяльності.

Представляючи одне з головних утворень свідомості, особистісний сенс є індивідуалізованим відображенням дійсного ставлення особистості до об'єктів, заради яких розгортається її діяльність, усвідомлюваним як «значення для мене».

Цінності педагогічної діяльності, її особистісні сенси мотивують студентів під час навчання у закладах вищої освіти на саморозвиток, самовдосконалення.

Процес поширення значущості змісту навчання відбувається послідовно від одного об'єкта до іншого за обов'язкової умови наявності зв'язку між ними. У результаті цього виникають ланцюжки сенсу, а саме ланцюжки поширення значущості. Ланцюжок смислів – це відповіді на вічні питання діяльності людини «Навіщо?», «Чому?», «Для чого?» тощо.

Освітній процес у закладі вищої освіти має бути насичений особистісно розвивальними засобами, які б дали змогу майбутньому педагогові орієнтуватись у смислах взаємодії зі школярами, студентами, смислах педагогічної діяльності як смислоутворювального складника сенсу власного життя.

Ключові слова: сенс життя, сенс педагогічної діяльності, цінності взаємодії з учнем, студентом, смисложиттєвий орієнтир у педагогічній діяльності.

Summary

Yatsula T. V. Philosophical aspects of understanding the sense of life in the training of future teachers. – Article.

The article considers the philosophical and psychological aspects of the development of the life-sense position of the teacher. The author substantiates the importance of developing teachers' perception of pedagogical activity as the life-sense value of their own lives. It is important for a modern teacher to understand not only the structure of pedagogical activity, its main components, pedagogical actions, professionally important skills and their psychological qualities, but also to "enter" the space of pedagogical interaction based on awareness of its meaning in self-development, self-improvement, self-actualization and development of a person as a meaning-forming component of their life. Due to the awareness of the meaning of pedagogical activity, students of higher education institutions perceive the values, goals, motives, functions of interaction with the person who is studying. Knowledge, skills, abilities acquire the status of vital potential of the teacher's competence.

The meaning of the purpose of action and action in general, depends on what motive it serves the satisfaction

of which it contributes. If the teacher sees the personal meaning of pedagogical activity, interaction in human development, in support of its formation, then the meaning of professional activity acquires a humanistic sense. For the personality of such a teacher, the sense of their life is clear; it coincides with the meaning of pedagogical activity.

Representing one of the main formations of consciousness, personal meaning is an individualized reflection of the true attitude of the individual to the objects for which their activity unfolds, perceived as “sense to me”.

The values of pedagogical activity, its personal meanings motivate students during their studies in higher education institutions for self-development and self-improvement.

The process of spreading the importance of learning content takes place sequentially from one object to another, provided that there is a connection between them. As a result, there are chains of meaning – chains of distribution of significance. The chain of meanings is the answers to the eternal questions for human activity “Why?”, “For what?” etc.

The educational process in a higher education institution should be saturated with personal development tools that would allow the future teacher to navigate in terms of interaction with students, the meaning of teaching as a meaningful component of the sense of their own lives.

Key words: sense of life, meaning of pedagogical activity, values of interaction with the school/university students, life-sense concept in pedagogical activity.

СОЦІОЛОГІЯ

УДК 316+314.3

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.924>**С. Ю. Аксьонова**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0516-9078>

кандидат економічних наук,

провідний науковий співробітник

Інституту демографії та соціальних досліджень імені М. В. Птухи

Національної академії наук України

О. І. ВасилюкORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0753-3665>

старший викладач кафедри соціології

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

РЕПРОДУКТИВНА ПОВЕДІНКА В СУЧАСНОМУ УРБАНІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Постановка проблеми. Вирішення питань оптимізації соціального розвитку нашого суспільства обов'язково виводить дослідників до вивчення демографічної складової частини соціальної поведінки особистостей, що пов'язано з несприятливою демографічною ситуацією в країні, зумовленою насамперед низькою народжуваністю, яка не забезпечує навіть рівень простого відтворення населення, коли кількість населення, хоча й не зростає, але й не знижується. Фактори зниження народжуваності постійно перебувають у дослідницькому полі демографів і соціологів. Необхідно визнати, що усі чинники дітородної активності тісно переплетені між собою, тому неможливо не лише чітко відокремити вплив одного фактору від іншого, але й виділити домінуючий чинник зниження народжуваності [1]. Дослідження ускладнюються тим, що чимало факторів мають неоднозначний характер впливу або можуть змінювати вектор впливу на різних етапах суспільного розвитку.

Неодноразово було підтверджено, що розвиток міських поселень і поширення міського способу життя супроводжуються зниженням рівня народжуваності (особливо серед міського населення). Водночас існують приклади країн, що розвиваються, у яких у містах рівень народжуваності є (чи був у певний історичний період) вищим, ніж у сільській місцевості; крім того, кореляції між тенденціями урбанізації та народжуваності не одразу зрозумілі, коли дослідження охоплює широке коло країн [2]. Якщо розглянути регіони України, то можна побачити, що ситуація також не є однозначною. Зокрема, найнижчою питомою вагою міського населення у загальній чисельності регіону характеризується Закарпатська область, і той

факт, що цій області притаманний порівняно з іншими регіонами країни високий рівень народжуваності, є цілком логічним, водночас різниця між показниками сумарної народжуваності міського й сільського населення області є зовсім неістотною (найменшою серед областей України). Іншим прикладом є Тернопільська область. Питома вага міського населення у чисельності всього населення області є значно нижчою за середній показник по Україні (44,9% і 69,3% відповідно), водночас сумарний показник народжуваності в області теж є одним із найнижчих у країні, тобто наявна невідповідність зазначеному раніше взаємозв'язку рівня урбанізації та народжуваності. Подібна ситуація наявна у Черкаській області. Як виняток також можна розглядати урбанізовану Одеську область, де рівень дітородної активності суттєво перевищує середній по країні рівень (1,45‰ проти 1,30‰). У Сумській області частка міського населення є значно нижчою, ніж у Харківській області, а рівні народжуваності майже однакові.

Отже, за безсумнівності зниження народжуваності під впливом урбанізації у глобальному контексті, зв'язок цих процесів за доволі високого рівня урбанізації або у конкретних умовах суспільного розвитку потребує подальших досліджень. Ще важливіше дізнатися, як змінюються характеристики репродуктивної поведінки в сучасних урбанізованих суспільствах, які наслідки матимуть ці зміни у контексті соціального розвитку, адже постійна модернізація соціально-економічних умов людської життєдіяльності, експотенційний технологічний розвиток формують простір суспільних практик саме у форматі мегаполісів. Це особливо актуально для країн периферії

(до якої нині належить Україна) та напівпериферії, якщо послуговуватися положеннями світ-системної теорії І. Валлерстайна [3].

Аналіз попередніх досліджень. Оскільки процес урбанізації охоплює – безпосередньо чи опосередковано – майже усі сфери життєдіяльності суспільства, інтерес до його вивчення виявляли науковці різних спеціальностей. Запит на з'ясування впливу урбанізації на психологію людини, її діяльність і поведінку не є новим, адже ще у середині минулого століття як напрям соціальної психології та філософії, що вивчає психологічний вплив міського середовища, виникла психогеографія. Французький філософ, письменник і громадський діяч Гі Дебор сприймав місто як місце безперервного протистояння і боротьби. У сучасних умовах Річард Флорида позначає саме місто як локацію життя креативного класу [4].

Вчені Бразильського інституту географії та статистики, досліджуючи зв'язки урбанізації та народжуваності, знайшли підтвердження того, що процес урбанізації не лише здійснює прямий вплив на дітородну поведінку, але й діє через зміни основних соціально-економічних детермінант [2]. У роботі також представлено огляд концепцій і теоретичних підходів до зв'язків урбанізації, міграції та народжуваності: від тих, що з'явилися у 1930–1940-х рр. минулого століття, до найновітніших.

О. Долінченко і Н. Кризіна проаналізували найбільш важливі тенденції урбанізації, що формуються у новому тисячолітті, а також проблеми великих міст Європи і відображення цих проблем у демографічній політиці європейських країн [5], що може впливати на дітородні установки і поведінку.

Колектив науковців м. Дніпро на прикладі рідного міста проаналізував комплекс його соціальних та культурних сучасних проблем, розробив теоретико-методологічні засади дослідження особистості та соціальних інститутів в урбанізованому суспільстві, розглянув систему цінностей городян, гендерні питання й проблеми якості освіти [6].

Мета представленого дослідження полягає у з'ясуванні новітніх особливостей змін дітородних орієнтацій і поведінки під впливом урбанізаційних процесів як системного явища.

Виклад основного матеріалу дослідження. Причинно-наслідкові зв'язки урбанізації, як і будь-якого тривалого у часі явища, можуть змінюватися на різних етапах розвитку суспільства. Безперечним залишається створення у великих містах «урбаністичних зразків, що копіюються й унаслідуються іншими поселеннями», а також їх вплив «через здійснення ними управлінських та інноваційних функцій» [7]. Дослідження формування урбаністичних зразків і механізмів їх копіювання та освоєння іншими поселеннями є важливими не лише для з'ясування особливостей ситуації сьогодення, але й для прогнозування

перебігу багатьох процесів у майбутньому. Зокрема, зміни репродуктивної поведінки, які розгортаються у великих містах, поступово охоплюють інші поселення.

Вибіркові соціологічні обстеження виявили, що «локальна та регіональна ідентичності української молоді є сильнішими за національну: 73% опитаних повною мірою бачать себе як мешканці свого міста, 69% – як жителі свого регіону й лише 66% – як громадяни України» [8, с. 19]. У зв'язку з цим логічно припустити, що характер репродуктивних орієнтацій та загалом поведінки міських мешканців може визначатися не лише соціально-економічними факторами, але й уявленнями про належну для городян дітородну поведінку, наприклад переконанням, що в умовах великого міста дітей у сім'ї може бути щонайбільше двоє (хоча, скажімо, рівень матеріального забезпечення дає змогу утримувати і виховувати щонайменше трьох або навіть більше дітей). Принагідно зауважимо, що в Україні сім'я з двома дітьми залишається найбажанішим варіантом: майже половина респондентів віком 14–29 років заявила, що планує або хотіла б мати двох дітей. Водночас 4% респондентів повідомили, що не хотіли б мати жодної дитини [8, с. 102]. Необхідно зазначити, що нині в Україні не спостерігається вагомої різниці у репродуктивних настроях міської та сільської молоді [9, с. 18], хоча дані вибірових обстежень умов життя домогосподарств України свідчать про те, що частка домогосподарств, у складі яких є троє та більше дітей, серед усіх домогосподарств з дітьми в сільській місцевості перевищує ту, що у міських поселеннях (у 2019 р. показники становили 5,2% і 1,7% відповідно, а у великих містах – 1,4%) [10, с. 13].

Трансформація і трансляція дітородних установок масштабніше спостерігаються у метрополісах, які виокремлюються міжнародним статусом, з локалізацією господарських та суспільних функцій, ключових з точки зору світового господарства [7]. В метрополісах репродуктивні орієнтації «виходять» за межі норм, прийнятих суспільством у країні їх розташування. Оскільки доволі часто приймаються зразки поведінки (стереотипи, уявлення) тих груп, членом яких індивід не є, але до яких прагне належати, найімовірніше, що зразками репродуктивної поведінки мешканців метрополісів будуть установки й норми, що наявні у розвинутих світових містах, з якими налагоджені найпотужніші канали взаємодії.

У великих містах і метрополісах чітко проявляються протистояння, боротьба, конкуренція, що мають неабияке значення під час реалізації намірів щодо бажаного числа дітей у сім'ї. Ще у 1930-х рр. англійський демограф А. Карп-Саундерс показав, що ступінь конкуренції здатен сильніше за добробут впливати на рівень народжува-

ності у суспільстві, адже люди, захищені своєю професією або іншими обставинами від конкуренції, схильні народжувати більше дітей, ніж ті, хто не має такого захисту. Розвиваючи ці думки Ю. Кузовков дійшов висновку, що не всі види конкуренції, а лише несправедлива конкуренція є значущим чинником для народжуваності [11]. Показниками несправедливої конкуренції є дискримінація, масова імміграція (коли відбувається витіснення праці місцевих працівників дешовою працею менш вимогливих іммігрантів), високий рівень безробіття, за яких конкуренція між найманими працівниками стає гострішою. Проблема несправедливої конкуренції порушує питання нерівності, однак, на думку В. Галецького, для суспільства реальною небезпекою є не стільки нерівномірність розподілу соціально-економічних благ, скільки те, що ці блага розподілені занадто нерівномірно, а природна соціально-економічна нерівність виходить за допустимі межі [12]. Соціально-економічна нерівність зростає швидше у містах та агломераціях, які більші за розміром, мають більшу густоту населення.

Концентрація економічного, соціального, культурного, інноваційного, інформаційного капіталів у великих містах розширює можливості для самореалізації особистості у позасімейних сферах. Зокрема, концентрація різних видів діяльності уможливорює і прискорює професійну реалізацію, кар'єрне зростання, і в цьому випадку вплив урбанізації переходить у площину впливу можливостей професійного розвитку (і зайнятості загалом) на репродуктивну поведінку.

В умовах урбаністичної концентрації інтенсифікуються майже всі напрями життєдіяльності, прискорюється суспільний розвиток, що немалою мірою зумовлює зміни пріоритетів в ієрархії цінностей сучасних суспільств. Більш того, ці зміни загалом можуть бути передбачуваними, оскільки тісно вони пов'язані із соціально-економічним розвитком. Зміни у системі цінностей не лише зумовлюють перегляд релігійних переконань, трудової мотивації, гендерних ролей, але й впливають на сексуальні норми та рівень народжуваності [13]. Численні соціологічні опитування показують, що порівняно зі старшим поколінням молодь більшою мірою поділяє цінності досягнення, орієнтована на самореалізацію, дотримується власних переконань і відстоює їх. Найбільше тяжіє до цінностей самовираження молодь великих міст.

Зміни охопили й систему сімейних цінностей. Якщо у традиційній культурі здебільшого осуджуються ті види поведінки, що перешкоджають дітонародженню і вихованню дітей у сім'ї, то у постіндустріальному суспільстві інститути соціального забезпечення, як правило, високорозвинені, тому загальноприйняті норми слабшають, поширюється толерантне ставлення до багатьох

неприпустимих раніше явищ. Зокрема, змінюється ставлення до феномена добровільної бездітності, або чайлдфрі. Ф. Тьонніс зазначав, що у великих містах справжню впливовість і життєздатність мають тільки могутні, багаті, освічені люди, які задають ту міру, якою повинні керуватися інші і у своєму прагненні потіснити їх, і у своєму намаганні їм уподібнитися [14]. Інтерв'ю, які все частіше й частіше з'являються у засобах масової інформації, коментарі та повідомлення, розміщені на форумах, де активно обговорюються теми добровільної бездітності, свідчать про те, що доволі часто представниками чайлдфрі є успішні підприємці, ті, хто багато часу приділяють роботі, кар'єрі. Зацікавленість у роботі сприяє успішному виконанню професійних функцій та особистісній самореалізації, що позитивно позначається на доходах, соціальному статусі, отже, на умовах життєдіяльності. Як правило, ті, хто не планують народжувати і виховувати дітей, більше затребувані як професіонали, і роботодавці за рівних інших умов більше схильні надати ним перевагу під час працевлаштування, а також віддати керівну посаду, адже такі працівники не будуть відволікатися від роботи через необхідність доглядати за дитиною/дітьми (особливо у період хвороби у дитини), присвячувати певний час виконанню батьківських обов'язків, матимуть можливість у будь-який час поїхати у відрядження, залишатися на роботі стільки, скільки необхідно для вирішення складної проблеми. Отже, фінансова незалежність, свобода вибору, висока конкурентоздатність і затребуваність на ринку праці, великі можливості для самореалізації посилюють привабливість представників добровільної бездітності, і вони «задають ту міру» (за Ф. Тьоннісом), якою будуть прагнути керуватися молоді люди, які ще не визначилися з пріоритетами у житті та дітородні орієнтації яких ще повністю несформовані. На жаль, неможливо навести точні статистичні дані щодо кількості чайлдфрі-адептів (це проблема не лише для України) та оцінити швидкість поширення цього феномена, але є підстави вважати, що у великих містах ідеї чайлдфрі поширюватимуться швидше та охоплюватимуть різні соціальні групи молоді.

Результати соціально-демографічного обстеження населення дітородного віку «Сім'я і сімейні відносини» показали, що обмеження кількості дітей у сім'ї є тим більшим, чим сильніше бажання досягти успіхів у кар'єрі, а зайнятість і професійне навантаження, через які респондент не має достатньо часу для догляду і виховання дітей, сприймалися як перепона для народження бажаної кількості дітей здебільшого респондентами, які навіть за наявності необхідних умов хотіли б мати лише одну дитину [15, с. 142–143].

На нашу думку, роль засобів масової інформації у змінах репродуктивної поведінки

здебільшого недооцінюється. Однак саме вони транслюють цінності (зокрема, ті, що впливають на прийняття рішень щодо дітонародження) у найзручнішій для наслідування формі, саме вони обумовлюють формування певної ієрархії в особистісній системі цінностей, спричиняють або прискорюють зміни, саме вони мають найбільшу аудиторію, адже в урбанізованих суспільствах перегляд телевізійних передач являє собою другу найбільшу категорію діяльності після роботи [16, с. 320].

У великих містах створюються умови для підвищення соціального статусу, більш комфортного життя, полегшення догляду за дітьми та їх виховання, повнішого розвитку особистісного потенціалу та здібностей дитини завдяки можливостям навчатися у хорошому освітньому закладі (школі, гімназії, ліцеї), відвідувати різноманітні гуртки, секції, центри або спеціалізовані школи (спортивні, художні тощо) чи просто завдяки «символічній участі в престижному споживанні, включаючи мистецтво і розваги» [16, с. 362]. Водночас урбанізоване суспільство вимагає від батьків бути відповідальними щодо піклування і виховання дитини, добре інформованими про шляхи її гармонійного розвитку. Сьогодні турбота за дитиною виходить далеко за межі простого забезпечення харчуванням, одягом, гігієною. Важливо бути обізнаними щодо різних методів виховання, орієнтуватися на ринку соціальних послуг по догляду, вихованню і розвитку дітей, особливо в тому його сегменті, котрий представлений агенціями, приватними особами, які задовольняють попит на послуги щодо індивідуального догляду чи освітньо-виховної роботи з дітьми дошкільного віку. Загалом відбувається зміщення пріоритетів із кількісних аспектів відтворення населення на якісні.

Збільшення можливостей для підвищення освітнього рівня, професійного зростання, самореалізації, поліпшення добробуту в урбанізованих осередках немалою мірою посилює намір відкладати дітонародження на старший вік (це характерно як для жінок, так і для чоловіків), щоб мати змогу спочатку досягти належного рівня матеріального благополуччя, соціального статусу, створити необхідні умови для народження дитини і виконання батьківських функцій. Тенденція відкладання народження дитини на старший вік також зародилась у великих містах і поступово поширюється на інші поселення, зокрема сільську місцевість. Так, у новому тисячолітті в Україні материнський вік як у міських поселеннях, так і у сільській місцевості підвищився, але у містах він зріс на 3,1 роки, а в селах – на 2,3 роки (середній вік матері під час народження дитини у 2018 р. у міських поселеннях становив 28,4 років, у сільській місцевості – 26,7 років). В урбанізованому суспільстві швидше опановують нові тенденції (збільшення віку матері під час народження дитини є новітньою тенденцією

в демографічній історії України, оскільки вона розпочалась у другій половині 1990-х рр.). Спостерігається певна залежність швидкості змін від розмірів поселень. Наприклад, у США протягом 2007–2017 рр. середній вік матері під час народження первістка у сільських поселеннях зріс на 1,3 року, у невеликих або середніх – на 1,5 року, а у великих – на 1,8 року [17]. Принагідно зазначимо, що підвищення віку материнства в Україні відбувається в унісон тенденціям, характерним для усіх розвинутих країн світу, хоча дещо повільніше. Як правило, в Україні більш урбанізовані області мають більші показники віку материнства з найвищим його значенням у м. Київ (30,3 роки для усіх черговостей народження). Напружений ритм життя столичного міста спонукає його мешканців відкладати початок дітородної діяльності на старший вік. Якщо загалом середній вік матері під час народження первістка в Україні був на рівні 25,4 роки, то в Києві він становив 28,7 років, а от у найменш урбанізованій Закарпатській області спостерігається найнижчий показник, а саме 23,3 роки.

У великих містах уможливорюється вирішення проблем з безпліддям через застосування допоміжних репродуктивних технологій та їх більшої доступності для населення, удосконалення діагностики захворювань у пренатальний період, довіру до медичних інновацій, що підтверджується зростанням кількості звернень щодо допоміжних репродуктивних технологій (ДРТ).

Висновки. Розвиток міських поселень і поширення міського способу життя зазвичай супроводжуються зниженням рівня народжуваності у країні. Особливості дітородної поведінки у сучасному урбанізованому суспільстві проявляються як обмеження числа дітей у сім'ї, зміщення дітонароджень на старший вік матері/батька, посилення чайлдфрі-настроїв серед молоді, зосередження на якісних аспектах відтворення населення. Така поведінка розширює можливості для успішної особистісної реалізації (професійної, соціальної тощо), сприяє зростанню конкурентоздатності, що підвищує рівень добробуту і сприяє накопиченню людського капіталу, але водночас посилює деформаційні процеси у відтворенні населення. В урбанізованому суспільстві, з одного боку, створюються необхідні умови для народження дітей і піклування про них, а з іншого боку, підвищуються вимоги до батьків, посилюється критичне ставлення до їх відповідальності за утримання і виховання дітей.

Література

1. Миронин С., Козырева О. Причины второго демографического перехода. *Золотой лев*. 1999. № 63–64. URL: http://www.zlev.ru/65_36.Htm.
2. Martine G. Eustaquio Alves J., Cavenaghi S. Urbanization and Fertility Decline: Cashing in

on Structural Change. *International Institute for Environment and Development*. 2013. URL: www.jstor.org/stable/resrep01293.

3. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер с англ. П. Кудюкина, под ред. Б. Кагарлицкого. Санкт-Петербург : Университетская книга, 2001. 416 с.

4. Florida R. *Cities and the Creative Class*. Routledge, 2005 URL: <https://creativeclass.com/rfgdb/articles/4%20Cities%20and%20the%20Creative%20Class.pdf>.

5. Долінченко О., Кризина Н. Досвід європейських країн щодо державного регулювання демографічних процесів у великих містах. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. 2014. № 3. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Duur_2014_3_9.

6. Особистість і соціальні інститути в урбанізованому суспільстві: місто Дніпро : монографія : у 2 т. / за заг. ред. В. Кривошеїна. Т. 1. Дніпро, 2018. 289 с. URL: dnu.dp.ua/docs/facults/fsocgum/sociologia.

7. Мазур Т., Король Є. Еволюція змісту термінів «метрополізація», «метрополія», «метрополійний ареал», «метрополійний простір» в контексті урбанізаційних процесів XX – початку XXI століть. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. 2010. № 675: Проблеми української термінології. С. 28–33.

8. Українське покоління Z: цінності та орієнтири. Результати загальнонаціонального опитування, 2017. 137 с. URL: <http://neweurope.org.ua/analytics/ukrayinske-pokolinnya-z-tsinnosti-ta-oriyentyry>.

9. Цінності української молоді. Результати репрезентативного соціологічного дослідження становища молоді, 2016. 91 с. URL: <https://www.prostir.ua/?library=tsinnosti-ukrajinskoji-molodi>.

10. Соціально-демографічні характеристики домогосподарств України у 2019 році (за даними вибіркового обстеження умов життя домогосподарств) : статистичний збірник. Київ : Державна служба статистики України. URL: http://www.ukrstat.gov.ua/druk/publicat/kat_u/2019/zb/07/zb_sdhd2019.pdf.

11. Кузовков Ю. Демографическая концепция в трилогии «Неизвестная история». URL: <http://www.yuri-kuzovkov.ru/theory/demographich>.

12. Галецкий В. Демографическая глобализация: проблемы. *Дружба Народов*. 2004. № 11. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2004/11/ga8.html>.

13. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития Москва : Новое издательство, 2011. 464 с. URL: https://www.hse.ru/data/2012/02/24/inglehart_welzel.

14. Теннис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии*. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. 400 с.

15. Сім'я та сімейні відносини в Україні: сучасний стан і тенденції розвитку. Київ : ТОВ «Основа-Принт», 2009. 248 с.

16. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ., под науч. ред. О. Шкаратана. Москва : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.

17. Ely D.M. and Hamilton B. E. Trends in Fertility and Mother's Age at First Birth Among Rural and

Metropolitan Counties. United States, 2007–2017. URL: <https://www.cdc.gov/nchs/data/databriefs/db323-h.pdf>.

Анотація

Аксёнова С. Ю., Василець О. І. Репродуктивна поведінка в сучасному урбанізованому суспільстві. – Стаття.

Процес урбанізації є багатовимірним і охоплює різноманітні сфери життєдіяльності, зокрема дітородну активність. Аналіз причин зниження народжуваності під впливом урбанізації є особливо актуальним і з огляду на глобальні контексти цього явища, і з урахуванням необхідності розвитку вітчизняної економіки, зокрема її втрат внаслідок пандемії. У статті показано, як доволі сильна локальна ідентичність української молоді може обумовлювати формування або зміну репродуктивних установок відповідно до уявлень про належну поведінку для жителів великих міст, метрополісів.

З'ясовано, що урбанізація завдяки концентрації економічного, соціального, культурного, інноваційного, інформаційного капіталів прискорює суспільний розвиток, а це разом з іншими чинниками зумовлює зміни у системі цінностей молоді. У статті зазначається, що прагнення самореалізації (насамперед, у професійній, соціальній сфері), як правило, створює необхідність відкладати народження дитини на старший вік; крім цього, в умовах поширення толерантного ставлення суспільства до різноманітних способів життя, зокрема бездітного, також формується відмова від народження дитини взагалі. Отже, загалом позитивна тенденція зміщення пріоритетів із кількісних аспектів відтворення населення на якісні водночас поглиблює і підсилює ризики самих процесів відтворення. Наголошується на значущості ЗМІ у проведенні ідей відповідального батьківства як складової частини оптимізації репродуктивної поведінки людей в урбанізованому соціальному просторі сьогодення.

Оскільки соціальна спроможність держави ґрунтується на конструктивному ставленні до людського капіталу, то громадяни країни становлять найцінніший ресурс розбудови демократичного простору у нашій Батьківщині.

Отже, у статті доводиться, що репродуктивна поведінка як один із головних чинників формування демографічної мапи суспільства має досліджуватися синергетичними зусиллями представників поведінкових, соціальних, гуманітарних наук, адже старіння населення є комплексним викликом для України. Це стоїть не тільки вимог ринку праці, але й можливості держави виконувати соціальні зобов'язання перед своїми громадянами різного віку.

У статті підкреслюється, що конкурентні стосунки, загострюючись у метрополісах, негативно впливають на відтворення населення у буквальному розумінні, тому звертається увага на те, що прагнення до самореалізації під час здійснення останньої через гедоністичну модель поведінки призводить до втрати перспективного бачення наслідків власного вибору і стоїть на перешкоді прогресивному розвитку і країни, і особистості.

Ключові слова: урбанізація, суспільство, репродуктивна поведінка, народжуваність.

Summary

Aksyonova S. Yu., Vasilec O. I. Reproductive behavior in the modern urban society. – Article.

The process of urbanization is multidimensional and covers various spheres of life, including reproductive activity. Analysis of the causes of declining birth rates under the influence of urbanization is particularly relevant given the global contexts of this phenomenon, and given the need for development of the domestic economy, its losses due to the pandemic, in particular. The article shows how a fairly strong local identity of Ukrainian youth can lead to the formation or change of reproductive attitudes in accordance with the notions of proper behavior for residents of large cities and metropolises.

It was found that urbanization, due to the concentration of economic, social, cultural, and innovative, information capital accelerates social development, and this, in turn, along with other factors, causes changes in the value system of youth. The article notes that the desire for self-realization (especially in the professional, social sphere), as a rule, creates the need to postpone the birth of a child to an older age; in addition, with the spread of a tolerant attitude of society to various lifestyles, including childless, it may also lead to the refusal of the birth of a child at all. Therefore, it is concluded that in general the positive trend of shifting priorities from quantitative aspects of population reproduction to qualitative ones, at

the same time deepens and strengthens the risks of the reproduction processes themselves. The importance of the media in carrying out the ideas of responsible parenthood as a component of optimizing the reproductive behavior of people in the urban social space of today is emphasized.

Since the social capacity of the state is based on a constructive attitude to human capital, accordingly, the citizens of the country are the most valuable resource for building a democratic space in our country. Based on this, the article argues that reproductive behavior as one of the main factors in shaping the demographic map of society must be studied by synergistic efforts of behavioral, social, humanities, because population aging is a complex challenge for Ukraine. This applies not only to the requirements of the labor market, but also to the ability of the state to fulfill social obligations to its citizens of all ages. The article emphasizes that competitive relations, intensifying in metropolises, negatively affect the reproduction of the population in the literal sense. Therefore, the article draws attention to the fact that the desire for self-realization, in the implementation of the latter through a hedonistic model of behavior, leads to a loss of perspective vision of the consequences of their own choice and hinders the progressive development of both country and individual.

Key words: urbanization, society, reproductive behavior, fertility.

УДК 316.625+17.022.1]:005.25

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.925>**І. М. Вітковська**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5624-4301>*старша викладачка кафедри соціології управління та соціальної роботи
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна***І. А. Євдокимова**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7099-757X>*кандидатка соціологічних наук, доцентка,
в. о. завідувача кафедри соціології управління та соціальної роботи
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

СТАНОВЛЕННЯ ПОНЯТТЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Поняття відповідальності є популярним у сучасному політичному, науковому, правовому та повсякденному дискурсі в Україні. Досить поширеними є заклики до громадян, соціальних груп та інститутів, організацій, держави бути відповідальними. При цьому вимога здійснення відповідальної діяльності кожним з перелічених акторів виглядає аксіоматично та є безперечно актуальною для українського суспільства в умовах загострення багатьох соціально-економічних, політичних, культурних проблем та нестабільного розвитку. Водночас одна з проблем, яка виникає на шляху її втілення, полягає, на наш погляд, у відсутності чіткого розуміння того, чим є відповідальна діяльність, в іноді нетолерантному ставленні до її інакшого, ніж власне, розуміння, тому звернення уваги політиків та громадськості на особливості аналізу цього феномена з боку науковців, зокрема філософів та соціологів, є, на наш погляд, актуальним завданням.

Вивченню поняття відповідальності як філософсько-соціологічного феномена присвячена значна кількість наукових досліджень. Проблема відповідальності завжди перебувала в полі зору тих учених, які паралельно займалися дослідженням соціальних, політичних, економічних питань функціонування соціуму, зокрема Платона, Аристотеля, П. Гольбаха, К. Гельвеція, І. Канта, І. Фіхте, Ф. Гегеля, Т. Гобса, Дж. Локка, Д. Юма, Дж.С. Мілля, Ж.-П. Сартра, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ніцше, М. Вебера, Г. Йонаса, К.-О. Апеля, М. Ріделя, Ю. Габермаса, Т. Парсонса, Е. Дюркгейма, В. Ядова, Дж. Ролза, П. Рікера, К. Маркса, О. Плахотного, С. Кьєркегора, Е. Левінаса.

Мета статті полягає у визначенні головних етапів становлення поняття відповідальності у філософії та соціології, з'ясуванні особливостей розуміння відповідальності на кожному з них.

Формування поняття відповідальності відбувається ще в античний період у працях Платона й Аристотеля. Саме Платон одним із перших розглянув питання про відповідальність людини за свої вчинки, намагався пояснити причини вчин-

ків людини через призму співвідношення добровільного та примусового, свідомого та несвідомого, об'єктивного та суб'єктивного, вільного та необхідного. Відповідальність людини за власний вибір як результат свободи вибору є очевидною для Платона [11, с. 447–453]. Заслуга Платона полягає в тому, що він охарактеризував взаємозв'язок між відповідальністю людини та її свободою, а також вбачав відповідальність особи у виконанні/невиконанні покладених на неї обов'язків.

Вагомий внесок у розгляд проблеми відповідальності зробив автор етичного твору «Нікомахова етика» Аристотель. Філософ визначав етику практичною наукою, метою якої є навчання доброчесності. Аристотель побудував теорію етики, в основі якої лежить виховання доброчесного, відповідального громадянина, без якого неможливе функціонування держави з її позитивними формами правління, а саме монархії, аристократії та політії. Філософ впевнений, що лише повна свобода вибору, яка супроводжується виваженням цілей та засобів, є умовою відповідальності людини за свої вчинки [2, с. 99], тобто саме в античний період зароджується розуміння відповідальності як внутрішньої якості особистості, доброчесного та відповідального громадянина.

У післяаристотелівський період моральність індивіда відокремлюється від його державного й політичного життя, що відповідним чином відбувається на розумінні відповідальності людини перед суспільством і перед власною совістю.

У період зародження християнської ідеології, яка припадає на період загальносуспільної кризи, котра охопила Римську імперію, поняття відповідальності починає ототожнюватися з поняттям християнської відповідальності. У рамках концепції християнства (у період появи «Нового завіту», середина-кінець I століття н.е.) виникає релігійна ідея особистої відповідальності людини перед Богом. Новий Завіт має священний характер, а проповіді Христа та апостолів дають нам уявлення про абсолютну відповідальність людини

за її гріхи, тобто відповідальність людини полягає в покірності Господу та відданому йому служінню.

Умовним початком періоду Середньовіччя вважається 476 рік – рік падіння Римської імперії. Цей період охоплює величезний тисячолітній період історії з II століття до XV століття, що характеризується розвитком феодального суспільства з пануванням релігії та церкви у всіх сферах суспільного життя, тому поняття відповідальності продовжує ототожнюватися з поняттям християнської відповідальності.

Більш глибоке теоретичне обґрунтування поняття відповідальності відбувається протягом XVII століття, тобто в період становлення філософії Нового часу. Основні ідеї цього періоду представлені у працях західноєвропейських філософів Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Юма, Ж.-Ж. Руссо.

Т. Гоббс розглядав питання відповідальності влади та відповідальності громадян за недотримання ними законів. Як вважав Т. Гоббс, громадянські закони – це результат суспільного договору, які означають, що, втрачаючи частину природної свободи, громадяни набувають умов для добробуту, але, на жаль, вони стають підзвітними. Підзвітність Т. Гоббс розумів як «політичну відповідальність особи перед державою» [4]. Дж. Локк був переконаний у тому, що відповідальність особи й суспільства виходить із природного стану суспільства. Як писав філософ, «відповідальність – це стан свободи, а не стан свавілля. Обмежує свободу людини природний закон, тобто відповідальність» [18, с. 9]. У рамках теорії суспільного договору до теми відповідальності звертався Ж.-Ж. Руссо, який у своїх працях осмислював «політичний організм» як угоду між народом та правителями, яка передбачає взаємну відповідальність держави та громадян [6, с. 25]. Таким чином, на думку західноєвропейських філософів Нового часу, поняття відповідальності співвідноситься зі свободою, але свобода людини не абсолютна, вона співвідноситься з відповідальним вибором. Відповідальність людини визначається як необхідна умова співжиття у суспільстві.

Загострення проблеми відповідальності спостерігається в період Просвітництва XVIII століття у Франції. Видатні представники французького просвітництва – Гольбах, Гельвецій, Дідро – заперечують можливість людської свободи, доводячи обумовленість волі людини мотивами, обставинами або станом людського організму. Людина для французьких матеріалістів є дитям природи, тому, подібно до природи, як людина, так і суспільство, дотримуються однакових законів. Все, що трапляється, має сприйматися людиною як належне. У такому ракурсі, звісно, питання відповідальності втрачає свій сенс.

У другій половині XVIII століття центр європейської філософської думки перемістився з

Англії та Франції в Німеччину. Цей період отримав назву періоду класичної німецької філософії. Одним із перших, хто акцентував увагу на поняттях «відповідальний» та «відповідальність», був І. Кант. Учений за допомогою таких термінів, як «воля», «свобода», «категоричний імператив», «моральний закон», трактував це поняття як форму самоконтролю, відповідальність людини за власні вчинки. І. Кант зазначав, що «моральний закон» втілюється в людській совісті: «совість є внутрішнім суддею над усіма вільними вчинками <...> совість повинна мислитися як суб'єктивний принцип відповідальності перед Богом за свої вчинки; поняття ж відповідальності поєднує вільну дію людини й закон» [8]. Зазначимо, що совість не завжди та не у всіх може гарантувати дотримання принципу відповідальності, тому І. Кант розвиває своє вчення про обов'язок. Як пише філософ, «саме це внутрішнє добровільне прийняття обов'язку та перетворення його в принцип свідомої доброї волі й складає момент відповідальності» [8]. На думку І. Канта, відповідальність передбачає зрілість, «мужність керуватися власним розумом».

Значну увагу проблемі відповідальності приділили вчені кінця XIX – початку XX століття, перш за все Ф. Ніцше та М. Вебер. Варто зазначити, що саме Ф. Ніцше та М. Вебер сформулювали найважливіші підходи до розуміння поняття відповідальності та її основних принципів, хоча їхні погляди дещо різнилися. Ф. Ніцше розглядав відповідальність як інстинкт, який називається «сумління». Для Ф. Ніцше поняття «відповідальність» та «сумління» – синоніми. Відповідальність розглядалася автором як внутрішня характеристика особистості. М. Вебер визначав відповідальність як соціально-політичний регулятор діяльності. На його думку, будь-яка етична дія може бути орієнтована або на «етику переконання», або на «етику відповідальності». Етика переконання – це абсолютна етика, спрямована до досконалості; такою є релігійна етика в її суворих визначеннях. Етика відповідальності – це етика практичної діяльності, орієнтованої на об'єктивні результати, яка вимагає обов'язкового врахування наслідків своїх дій під час прийняття певного рішення [3, с. 645].

Сучасний період дослідження поняття відповідальності характеризується поверненням до ідеї «етики відповідальності» М. Вебера, яка знаходить своє продовження у праці Г. Йонаса «Принцип відповідальності» [7] та у роботах представників дискурсивно-комунікативного та феноменологічного підходів.

Американсько-німецький науковець Г. Йонас, дослідивши теоретичні варіанти етики відповідальності перед майбутнім, розробив концепцію відповідальності, у якій зосередив увагу на техногенній небезпеці, що загрожує суспільству.

За твердженням Г. Йонаса, відповідальність – це етична категорія, спрямована у майбутнє та проголошена найвищою моральною цінністю ХХІ століття. Як зазначає вчений, в умовах глобалізації на зміну «людині розумній» має прийти «людина відповідальна» [7, с. 26]. Представники дискурсивно-комунікативного підходу (К.-О. Апель, М. Рідель, Ю. Габермас) підтримують ідеї етики відповідальності й доводять необхідність дискурсивного обґрунтування норм відповідальної поведінки [13, с. 68–83]. Так, наприклад, К.-О. Апель у роботі «Дискурс і відповідальність. Проблема переходу до постконвенційної моралі» [1] розмірковував про етику дискурсу, як про етику відповідальності. На думку К.-О. Апеля, «відповідальність – це практичний дискурс, у якому норми обґрунтовуються відповідно до ситуацій, залежно від їхньої необхідності».

Інституціональний підхід до аналізу сутності феномена відповідальності розвивали Т. Парсонс, Е. Дюркгейм, М. Вебер, В. Ядов та інші вчені. За цього підходу саме відповідальність зможе забезпечити суспільну стабільність шляхом закріплення норм та правил взаємовідносин у суспільстві. Сучасними прихильниками інституційного підходу є Дж. Ролз, П. Рікер та інші науковці.

Сучасний американський науковець Джон Ролз є автором «дистрибутивної теорії соціальної справедливості». Він осучаснив і розширив ідеї І. Канта щодо проблеми відповідальності та співвідніс її з поняттям соціальної справедливості. У теорії справедливості Дж. Ролза справедливим вважається те суспільство, у якому економічна нерівність сприяє досягненню більш високого рівня життя найбідніших членів суспільства. Таке розуміння окреслює концепт справедливості як критерій результатів людських вчинків (принесли вони користь суспільству чи шкоду?). Справедливість як моральний принцип відповідальності у Дж. Ролза має обов'язковий атрибут публічності. На думку вченого, відповідальністю наділяються апріорі всі соціальні інституції (жоден соціальний інститут не засновується для нанесення шкоди суспільству, а лише навпаки – задля соціальної корисності) [15, с. 91–92]. Отже, Дж. Ролз, на відміну від Г. Йонаса, вважає, що індивід має нести відповідальність не лише за природу, але й за справедливий характер людських взаємовідносин, за реалізацію принципів справедливості в суспільстві та виводить на передній план моральний принцип відповідальності, який має обов'язковий характер у діяльності соціальних інститутів.

Французький філософ Поль Рікер здійснив ґрунтовний внесок у теорію відповідальності, яку виклав у праці «Право і справедливість» [14]. Слідом за Дж. Ролзом дослідник розподіляє відповідальність на дві складові частини, а саме юридичну, або чітко визначену, та моральну, або

розпливчасту [14, с. 42]. При цьому П. Рікер наголошує на тому, що в сучасному світі відбувається певний перегляд юридичної складової частини відповідальності й зазначає, що сучасне розуміння відповідальності переважно зміщується з юридичного в моральний бік. Розглядаючи триєдність «повноваження – шкода – відповідальність», П. Рікер доходить розуміння пріоритету відповідальності найвищих посадових осіб перед суспільством, оскільки чим більшим є повноваження, тим більшим є ризик заподіяння шкоди суспільству, отже, тим більшою має бути персональна відповідальність особи [14, с. 56].

Іншої точки зору під час аналізу сутності феномена відповідальності дотримувалися вчені-марксистки (основними представниками є К. Маркс, Ф. Енгельс). Марксистська концепція відповідальності ґрунтується на основі єдності двох проблем, а саме теорії свободи та проблеми взаємовідносин між особистістю та суспільством. Представники цього підходу визначають відповідальність як «універсальну форму зв'язку та взаємозалежності особистості та суспільства» [12]. Заслуга марксизму – це перш за все розуміння індивіда як істоти суспільної, яка не може жити ізольовано від інших поза соціально-економічними відносинами. Описуючи класово антагоністичне суспільство, К. Маркс наділяв усі відносини в суспільстві класовими характеристиками. Вважаємо, що відповідальність також можна описати як явище, що має класовий характер. Згідно зі вченням К. Маркса, клас буржуазії прагнув укріпити капіталістичні відносини, отже, відповідав за добробут свого класу, але ніяким чином не відповідав перед робітничим класом (пролетаріатом). Крізь призму політико-економічних ідей, викладених у праці К. Маркса «Капітал», у завуальованому вигляді ми знаходимо ідею відповідальності пролетаріату за побудову комуністичного суспільства: «як клас, який повинен здійснити всесвітньо-історичну місію знищення капіталізму та побудови нового, комуністичного суспільства, пролетаріат і сприймає свою відповідальність, насамперед, як відповідальність за досягнення цієї мети» [10].

Зазначимо, що марксистська концепція відповідальності успішно продовжувала розроблялася Харківською школою під керівництвом О. Плахотного в 70–80-ті роки ХХ століття. У працях О. Плахотного, насамперед у монографії «Проблеми соціальної відповідальності» [12], зазначається, що одним з основних принципів, які характеризують марксистський підхід до проблеми відповідальності, є єдність гносеологічного та соціологічного аспектів у її дослідженні. Дослідження відповідальності у гносеологічному аспекті пояснює її як специфічний прояв матеріальних відносин, соціального буття. Соціологічний підхід потребує насамперед виявлення місця та

ролі відповідальності в системі суспільних явищ та суспільної регуляції.

Екзистенціалізм як одна з найвпливовіших течій XIX – XX століть відкриває перед нами своєрідний погляд на проблему відповідальності, адже тема відповідальності була й залишається однією з найулюбленіших у дискурсі екзистенціалістів. Екзистенціалісти (відомими представниками є С. Кьєркегор, Жан-Поль Сартр) відповідальність розглядали не як відповідальність особи перед суспільством або суспільства перед особою, а як загальний рівень розвитку відповідальних відносин у суспільстві в його індивідуалізованому вигляді. С. Кьєркегор пов'язував та співвідносив свободу не з обов'язками, а з відповідальністю. Свобода виражається у відповідальності, причому йдеться про відповідальність у новому її значенні, а саме осмисленому ставленні до власної поведінки незалежно від інститутів чи категоричних настанов. Жан-Поль Сартр також вважає, що відповідальність повністю суб'єктивна. Усі вчинки людини визначаються самою людиною, а не обумовлені середовищем, спадковістю чи вихованням, тому відповідальність лягає на саму людину. Людина відповідальна за свій вибір і за те, що вона вибирає: існування у світі речей, комфорту та несвободи або життя як прояв свого ества незалежно від розвитку суспільства й культури. Таку відповідальність французький екзистенціаліст називає «абсолютною» [17]. Таким чином, екзистенціалісти є прихильниками особисто-орієнтованої концепції відповідальності у якій повна відповідальність за своє існування покладається на людину.

Сучасний представник феноменологічного підходу Е. Левінас продовжував розвивати ідеї етичної концепції відповідальності. У центрі етичної концепції вченого перебуває проблема моральної відповідальності особи перед власним «Я», перед «Іншими» та перед Богом. Зазначимо, що Е. Левінас критикував екзистенціалізм, особливо концепцію суб'єктивної відповідальності «для себе» Ж.-П. Сартра, натомість обґрунтував концепцію «відповідальності за Іншого», яка, на його думку, є стрижнем суб'єктивності. Е. Левінас запропонував теорію, у якій обґрунтував сутність персональної етичної відповідальності перед іншими. На його думку, моральне ставлення до «Іншого» та до себе самого є відповідальністю. Від кожного окремого індивіда залежить можливість побудови відповідального суспільства [5, с. 8].

Підсумовуючи, зазначимо, що відповідальність як суспільне явище має тривалу історію становлення й розвитку. Систематизувавши основні трактування поняття відповідальності залежно від етапів суспільного розвитку, ми виявили, що в античний період зароджується розуміння відповідальності як внутрішньої якості особистості, що близьке до поняття обов'язку, за невиконання

якого людину чекало покарання (Платон, Аристотель). В період Середньовіччя поняття відповідальності починає отожднюватися з поняттям християнської відповідальності, насамперед як відповідальність перед Богом, дотримання якої пов'язане з виконанням відповідних релігійно-моральних приписів. Західноєвропейська філософія Нового часу характеризується переходом від розуміння відповідальності як зовнішнього механізму контролю (Т. Гоббс, Дж. Локк) до трактування її як форми самоконтролю (І. Кант, Г. Гегель). Період із кінця XIX – початку XXI століття можемо охарактеризувати як найбільш динамічний щодо вивчення поняття відповідальності, що характеризується утвердженням плюралізму поглядів на проблему відповідальності. Від ідеї «етики відповідальності» М. Вебера та його сучасних послідовників, таких як Г. Йонас, М. Рідель, Ю. Габермас, К.-О. Апель, які розглядають відповідальність як етичну категорію, у якій перехреснюються мовні та реальні відносини особи, що виражається у співвідповідальності усіх членів комунікативної спільноти, до інституціонального підходу (Т. Парсонс, Е. Дюркгейм, М. Вебер, В. Ядов, Дж. Ролз, П. Рікер), де відповідальність має обов'язковий характер у діяльності всіх соціальних інститутів. Від марксистського підходу (К. Маркс, Ф. Енгельс), де суспільство важливіше індивіда, а відповідальність повинна бути колективною, до екзистенціального (С. Кьєркегор, Ж.-П. Сартр), де відповідальність розглядається повністю в індивідуалізованому вигляді.

Література

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / пер. з нім. В. Купліна. Київ, 2009. 430 с.
2. Аристотель. Нікомахова етика / пер. В. Ставнюка. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.
3. Вебер М. Политика как призвание и профессия. Избранные произведения. Москва : Прогресс, 1990. 696 с.
4. Гобс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Москва : Мысль, 1991. 36 с.
5. Гринчишина Н. Моральна відповідальність особи в етичній концепції Емануеля Левінаса : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : спец. 09.00.07 «Етика» ; КНУ ім. Т. Шевченка. Київ, 2009. 14 с.
6. Гришук В. Соціальна відповідальність : навчальний посібник. Львів : ЛДУВС, 2012. 151 с.
7. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности. Сочинения : в 6 т. Т 4. Москва : Мысль, 1965. 378 с.
9. Кьєркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. 415 с.
10. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 1. Москва : Политиздат, 1978. 476 с.

11. Платон. Государство. Сочинения : в 3 т. Москва : Мысль, 1991. Т. 1. 860 с.

12. Плахотный А. Проблема социальной ответственности (Социологический аспект проблемы). Харьков : Высшая школа, 1981. 256 с.

13. Рідель М. Свобода і відповідальність. Першоджерела комунікативної філософії. Київ : Либідь, 1996. С. 68–83.

14. Рікер П. Право і справедливість / пер. із фр. Київ, 2002. 216 с.

15. Ролз Дж. Теорія справедливості / пер. з англ. О. Мокровольський. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 822 с.

16. Савченко І., Радченко О. Ціннісний вимір соціальної відповідальності в демократичній державі : монографія. Харків : ХНУВС, 2008. 200 с.

17. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Москва : Республика, 2000. 639 с.

18. Шаповал В. Соціальна відповідальність бізнесу у структурі управління економікою : монографія. Дніпропетровськ : НГУ, 2011. 356 с.

Анотація

Вітковська І. М., Євдокимова І. А. Становлення поняття відповідальності у філософії та соціології. – Стаття.

Стаття присвячена аналізу етапів становлення поняття відповідальності у філософії та соціології та з'ясуванню особливостей розуміння відповідальності на кожному з них.

Зроблено висновок, що відповідальність як суспільне явище має тривалу історію становлення й розвитку. У статті систематизовано основні трактування поняття відповідальності залежно від етапів суспільного розвитку. Зроблено висновок, що в античний період зароджується розуміння відповідальності як внутрішньої якості особистості, що близьке до поняття обов'язку, за невиконання якого на людину чекало покарання (Платон, Аристотель). В період Середньовіччя поняття «відповідальності» починає ототожнюватися з поняттям відповідальності перед Богом. Період Нового часу характеризується переходом від розуміння відповідальності як зовнішнього механізму контролю (Т. Гоббс, Дж. Локк) до її трактування як форми самоконтролю (І. Кант, Г. Гегель). Період із кінця XIX – початку XXI століття є найбільш динамічним щодо вивчення поняття відповідальності та характеризується утвердженням плюралізму поглядів на проблему відповідальності.

У статті докладно проаналізовано сучасні концепції відповідальності, зокрема ідеї етичної концепції відповідальності М. Вебера та його сучасних послідовників (Г. Йонас, М. Рідель, Ю. Габермас, К.-О. Апел), які розглядають відповідальність як етичну категорію, у якій перехреснюються мовні та реальні відносини особи, що виражається у співвідповідальності усіх членів комунікативної спільноти. Значну увагу у статті приділено аналізу ідей інституціонального підходу до розуміння відповідальності (Т. Парсонс, Е. Дюркгейм, М. Вебер, В. Ядов, Дж. Ролз, П. Рікер), у межах якої

відповідальність має обов'язковий характер щодо діяльності всіх соціальних інститутів. Зроблено огляд ідей марксистського підходу (К. Маркс, Ф. Енгельс), у якому наголошується на тому, що відповідальність має бути колективною. Розглянуто ідеї екзистенціального підходу, згідно з яким відповідальність розглядається як характеристика індивіда.

Ключові слова: відповідальність, відповідальність особистості, етика відповідальності, свобода, справедливість, соціологія, філософія.

Summary

Vitkovska I. M., Yevdokymova I. A. Formation of the concept of responsibility in philosophy and sociology. – Article.

The article is devoted to the analysis of the stages of formation of the concept of responsibility in philosophy and sociology and to the elucidation of the peculiarities of the understanding of responsibility in each of them.

It is concluded that responsibility as a social phenomenon has a long history of formation and development. The article systematizes the main interpretations of the concept of "responsibility" depending on the stages of social development. It is concluded that in the ancient period there was an understanding of responsibility as an inner quality of the individual, which is close to the concept of duty, for non-fulfillment of which a person would be punished (Plato, Aristotle). During the Middle Ages, the concept of «responsibility» began to be identified with the concept of responsibility to God. The New Age period is characterized by the transition from the understanding of responsibility as an external mechanism of control (T. Hobbes, J. Locke) to its interpretation as a form of self-control (I. Kant, G. Hegel). The period from the end of XIX – beginning of XXI century is the most dynamic in the study of the concept of responsibility and is characterized by the assertion of pluralism of views on the problem of responsibility.

The article analyzes in detail the modern concepts of responsibility, in particular, the ideas of the ethical concept of responsibility of M. Weber and his modern followers (G. Jonas, M. Riedel, J. Habermas, K.-O. Apel), who considers responsibility as an ethical category in which intersects linguistic and real relations, expressed in the responsibility of all members of the communicative community. Considerable attention in the article is paid to the analysis of ideas of the institutional approach to understanding of responsibility (T. Parsons, E. Durkheim, M. Weber, V. Yadov, J. Rawls, P. Reeker) within which responsibility has obligatory character concerning activity of all social institutions. An overview of the ideas of the Marxist approach (K. Marx, F. Engels), which emphasizes that responsibility must be collective. The ideas of the existential approach according to which responsibility is considered as the characteristic of the individual are considered.

Key words: responsibility, personal responsibility, ethics of responsibility, freedom, justice, sociology, philosophy.

УДК 316.4

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.927>

Е. А. Гугнін

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6390-3691>кандидат соціологічних наук, доцент,
перший проректорНаціонального університету «Запорізька політехніка»,
доцент кафедри соціальної роботи та психології
Національного університету «Запорізька політехніка»

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЧИННИКИ КЛІЄНТЕЛІЗМУ В ЗОВНІШНІЙ ЗАЛЕЖНОСТІ УКРАЇНИ: ТЕОРЕТИКО-СОЦІОЛОГІЧНЕ БАЧЕННЯ

Постановка проблеми. Корпоративізм як соціокультурний чинник зовнішнього впливу дає змогу оцінити пострадянську історію розвитку України в новому аспекті. Сформована в Україні модель корпоративізму належить до державно-олігархічного корпоративізму «азійського» типу, ознакою якого є створення зв'язку «державна – економіка – ЗМІ» за наявного домінування зовнішніх центрів впливу щодо олігархічних корпорацій та обслуговуючих їх ЗМІ. Очевидним у зазначеному контексті є поширення зв'язок між клієнтелізмом та зовнішнім впливом у пострадянській Україні, а також висновок про часткове заміщення відносин інституційного міжнародного права з Україною патрон-клієнтними відносинами. Для здійснення аналізу відповідності клієнтелізму зовнішньому впливу слід враховувати перш за все поширеність таких неформалізованих регуляторів поведінки, які належать до сфери соціальної моралі. Причому ці неформалізовані регулятори, які зумовлюють корупційні практики, характеризують співіснування в умовах клієнтелізму моральних засад домодерного, модерного і постмодерного культурного життєустрою.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В дослідженнях українських та закордонних авторів проблематиці клієнтелізму приділено значну увагу. Дослідженнями клієнтелізму в тих чи інших аспектах його проявів в умовах радянського та пострадянського соціального життєустрою займалися М. Афанасьєв, О. Блінова, М. Восленський, Л. Зайцева, Р. Мертон, М. Ожеван, С. Айзенштадт, Л. Ронінгер, Ю. Романенко [1–11].

Так, у статті М. Ожевана проаналізовано соціокультурні чинники українського націєтворення, які, на думку автора, «засвідчують «зависання між модерном та постмодерном» [8, с. 5–14].

До зазначених чинників автором віднесено, по-перше, історичні особливості тих держав у структурі регіональних ідентичностей, які впливали на них у минулому, що дослідник визначає як «квазіімперськість»; по-друге, етатистську та патерналістську модель державності, яка «не посилює, а послаблює роль громадянського суспільства

й політичної нації»; по-третє, «переважання зовнішніх ідентичностей над внутрішніми та появу зденаціоналізованих ідентичностей»; по-четверте «появу та посилення у відповідь на глобалізаційні тенденції різноманітних версій націоналізму та його субститутів у вигляді «руського міра» або різноманітного «європеїзму»; по-п'яте, «зовнішнє управління та тенденції до внутрішньої і зовнішньої десуверенізації» [8, с. 5–14].

До зазначеного переліку автором додано декілька постмодерних тенденцій, які «змінюють соціальну структуру в напрямках побудови мережових зв'язків замість вертикальних; припускають заміну мікроелементами блоків, домінування наднаціонального над національним та припускають створення штучного образу нації в медіапросторі» [8, с. 5–14].

Зазначені чинники можна вважати впливовими та дієвими в аспекті проявів в Україні геокультурного, гео економічного та геополітичного клієнтелізму у відносинах із державами-лідерами, адже назовні орієнтовані ідентичності, безініціативність громадянського суспільства за корумпованої клієнтарно-мафіозної держави з обмеженим суверенітетом та наданням коридору свободи транснаціональним економічним акторам, а також ідеології непослідовного націоналізму разом із космополітизмом дійсно сприяють геополітичному патронату сильніших держав та обмеженню державного суверенітету України.

Згідно з даними емпіричного дослідження О. Блінової, респондентам-студентам було запропоновано низку запитань задля з'ясування їх бажання «жити в іншій країні або взагалі змінити свою етнічну приналежність». Авторкою було висунуто гіпотезу, згідно з якою «намір жити тільки в Україні або бути лише українцем свідчить про сформований позитивний етнічний автостереотип, отже, про позитивну етнічну ідентичність» [8, с. 67–75].

В опціях країн альтернативного мешкання респондентів фігурували США, Японія, Росія. Такий перелік було проінтерпретовано дослідницею як свідчення незадоволеності «рівнем та якістю жит-

тя у своїй державі, можливостями самореалізації, власними перспективами». Респонденти декларували також своє бажання «набути статус «громадянин світу», а також демонстрували високу частоту «висловлювань на кшталт «немає значення, до якої національності належить людина», що, як вважає дослідниця, «свідчить про «штучний», ще не усвідомлений, незрілий космополітизм, отже, змінену етнічну ідентичність» [8, с. 67–75].

Із проведених емпіричних досліджень авторка робить висновок про те, що «серед студентів вищих навчальних закладів України спостерігається зниження значущості та актуальності етнічної ідентифікації у системі соціальної самокатегоризації людини, значна кількість опитаних вважає себе «людиною світу», підкреслюючи бажаність вільного вибору країни проживання» [8, с. 67–75].

Маємо підстави для обґрунтованого твердження про те, що формування космополітичної ідентичності перед формуванням актуальної етнічної ідентичності може виступати одним із чинників геокультурного та геополітичного клієнтелізму та індикатором перестрибування українським суспільством модерної стадії за нездоланності пережитків домодерну та їх поєднання із ззовні нав'язаним постмодерном.

Клієнтелізм є форматом відносин між державами, в частині яких культурні та політичні еліти не здійснюють соціальну самокатегоризацію, вдаючись до універсалістських (фактично – приватно-індивідуальних) ідентифікацій, що виражає як домодерні, так і постмодерні культурні засади соціальної моралі.

Авторка доводить, що «серед напрямів трансформації етнічної ідентичності студентів слід зазначити біетнічну ідентичність, маргінальну етнічну ідентичність. Можливий також варіант слабкої, майже «нульової», етнічної ідентичності, тобто підкреслювання суб'єктивної незначущості етнічної приналежності або зарахування себе до «космополітів»» [8, с. 67–75].

Доволі цікаву концептуальну модель поширення клієнтелізму під впливом геополітичних чинників пропонує О. Зайцева, яка методологічно спирається «на авторську теорію індивідуалізації та аналітичну історію». «В рамках аналітичної історії» авторка аналізує поняття «клієнтелізм», пропонуючи його визначення як «відносини між патроном і клієнтами, які характеризуються добровільною залежністю».

Дослідниця зараховує до істотних ознак клієнтелізму делегування патроном з боку клієнта низки суверенних прав; лояльність клієнта щодо патрона; вимогу до клієнта приймати умови, які диктуються патроном; вигоди системи клієнтелізму, тобто зобов'язання патрона щодо заступництва по відношенню до клієнта [4, с. 183–190].

Продовжуючи свою думку, дослідниця зауважує, що, «з точки зору теорії індивідуалізації,

клієнтелізм є явищем, що виявляється в суспільно-політичній сфері як варіант утвердження добровільних і взаємовигідних межсуб'єктних відносин в ієрархічній системі світу» [4, с. 183–190].

На думку авторки, клієнтелізм є продуктом однополярної системи, тобто «глобальної геополітичної колоніальної імперії, створеної задля перерозподілу світових ресурсів, забезпечення потреб світового лідера і захисту інтересів його клієнтів, тобто клієнтських моделей розвитку».

Авторка фактично ототожнює клієнтарні відносини в суспільстві та відносини між лідерами-суверенами та сателітами (залежними державами). На думку авторки, держави-клієнти «не є пасивними учасниками відносин», адже вони «виторговують» для себе найбільш вигідні умови, намагаючись звести свої зобов'язання до мінімуму, проте це не дає їм можливості перегравати держав-патронів.

Ілюстративним прикладом дослідницької концепції стають зовнішня міграція, «єдиний економічний простір, безвізовий режим», які, мовляв, «визнаються незаперечними перевагами Єдиної Європи», а необхідність приймати мігрантів багатьма країнами сприймається як тягар, що суперечить національним інтересам. Держава-патрон зловживає своїм правом диктувати умови державам-клієнтам, що означає на практиці їх програв, оскільки «клієнтелізм виключає поняття «національні інтереси» в принципі», а держава-патрон («світовий лідер») «визнає винятковість своїх національних інтересів» [4, с. 183–190].

У відносинах держав-патронів (світових лідерів) та держав-сателітів поступово «формується багаторівнева структура клієнтелізму, яка відтворює принцип середньовічної феодалної ієрархії, в якій «васал мого васала – не мій васал»» [4, с. 183–190].

За логікою авторки, держава-патрон, якою є США, отримала істотні переваги внаслідок Другої світової війни, бо йдеться саме про апропріацію та кумуляцію значних за обсягами фінансів. Цього не змогли зробити держави-сателіти Європи, які самі брали участь у війні, отже, зазнали відповідних матеріально-технічних та людських втрат. Проте вони, на думку дослідниці, мають обтяження геополітичних патрон-клієнтських відносин, зазнаючи невикладних наслідків для власних економік, що створює нові протиріччя між патроном та сателітами-клієнтами.

Клієнтарна геополітична опіка та геополітичний патронат щодо України є зафіксованими також в емпіричних соціологічних дослідженнях. Згідно з даними прес-релізу Центру соціологічних досліджень «Соціальний моніторинг», думку про зовнішню залежність та управління підтримує більшість населення країни, адже «лише 7,2% опитаних вважають Президента України повністю незалежним від впливу інших країн

та організацій», «повністю незалежним Кабінет Міністрів України вважають лише 5,5%» [7].

Організатори дослідження відзначають зростання повної зовнішньої залежності Президента України від впливу інших країн та організацій «порівняно з груднем 2020 р. з 38,7% до 42,2%». Більшість опитаних (57,5%) оцінює такий вплив виключно як шкідливий. Відповідаючи на запитання про залежність української економіки від зовнішнього впливу, 48,4% респондентів погодилися з твердженням, що українська влада у своїй економічній політиці повністю залежить від впливу інших країн та організацій, ще 41,1% визнають частковий вплив [7].

При цьому «лише 4,5% думають, що українська влада є повністю незалежною у своїй економічній політиці. Ратифікацію Україною кредитної угоди з ЄС за умови виконання Україною передбачених угодою зобов'язань вважають шкідливою («дуже» або «скоріше») 58,5% опитаних, корисною («дуже» або «скоріше») – лише 11,8%» [7].

Дослідники відзначають істотне зростання питомої ваги «критичних оцінок» щодо «зобов'язань України, що виникли внаслідок переговорів з Міжнародним валютним фондом стосовно запровадження ринкових цін на газ і тепло для населення (не підтримують 77,5% опитаних); оптимізації мережі шкіл (не підтримують 85,1% респондентів); продовження реформи системи охорони здоров'я у поточному форматі (не підтримують 71,8% опитаних)» [7]. Незначною є кількість респондентів (12,7%), що дали позитивну оцінку щодо «запрошення іноземних громадян на роботу до українських органів влади й управління українськими державними компаніями («Укрзалізниця», «Нафтогаз України» тощо)». При цьому «питома вага опитаних, які оцінюють такі запрошення негативно, у січні 2021 р. складала 54,3%» [7].

Ю. Романенко вважає, що «оскільки фактичні відносини між олігархічними квазіелітами (автор називає їх «компрадорським екстериторіальним емісаріатом») і населенням є побудованими на основі кримінального клієнтелізму, то в олігархічних угрупованнях «своїх», так само як і численних мікрогрупах-корпораціях, офіційні номінації груп і спільнот, так само як і будь-які інституційні регулятори, не діють. Олігархічні квазіеліти як «свої» обговорюють проблеми виключно неформально і приватно, знаючи при цьому, якою є функція тих чи інших суб'єктів, так чи інакше причетних до проблемної ситуації» [9, с. 235, 257, 328–329].

Геополітичні стратегії, орієнтовані на неформальні зв'язки, маючи безсумнівні переваги у вигляді гнучкості, мають переважно деструктивність, яка полягає в тому, що формуються непрозорі, ніде не фіксовані, непідвладні регулюванню будь-якими законами (релігійними, моральними/правовими) «правила» і тіньові практики.

З огляду на їх неартикульованість ці «правила» призводять до шахрайського ігнорування реальних потреб населення і всезростаючої деєтнізації [9, с. 235, 257, 328–329].

Автор вважає, що в Україні квазібюрократія (яким дослідник оперує з урахуванням відбору кадрів на управлінські посади не в логіці класичної раціональної бюрократії М. Вебера, тобто відповідно до критеріїв посадової придатності, але на засадах особистісно-корпоративної відданості, клієнтелізму і відбору претендентів на ті або інші посади зі сфери мікрокомунікацій, зокрема сімейних, дружніх) виступає цим самим «підставним актором» для окремих олігархічних родин [9, с. 235, 257, 328–329].

Ю. Романенко доходить висновку про те, що «порушення самоідентифікації мало і має неминучим наслідком підвищення в Україні авторитету аут-сугесторів порівняно з ін-сугесторами, що створює стійкі передумови для невизнання/неприйняття автохтонних лідерів і елітних груп з їх заміною імпортованими елітними елементами, так само як і узаконення практик імпорту еліт як інструменту «порятунку нації». Остання обставина стає однією з причин окупації (частіше прихованої, ніж відкритої) життєвого простору України із застосуванням з боку окупаційної влади практик форсованого або повзучого геноциду» [9, с. 235, 257, 328–329].

На думку автора, «в інституціональному аспекті це відповідає трансісторичному пануванню олігархату, переважно екстериторіального (компрадорського) і приховано-ворожого по відношенню до титульного етносу. Зрощування олігархату з держструктурами створює ефект приватизації політики, яка легітимізується ідеологією фаміліарізму» [9, с. 235, 257, 328–329].

Дослідник, з одного боку, наголошує на геополітичних чинниках, а з іншого боку, пов'язує «тіньовий і екстериторіальний статус олігархату, використання ним неправових (позаюридичних) механізмів здійснення влади з інститутом «матріархальної сім'ї як інструментом «підтримки панування на мікрорівні, яке передбачає наділення жінки морально-педагогічним доміноматом». Для автора фемінізованість у культурі стає одним із чинників геополітичного клієнтелізму та перетворення України на залежного «клієнта» сильніших держав [9, с. 235, 257, 328–329].

Дослідник підсумовує свої міркування аргументами щодо «відтворення соціальних інститутів в інтересах окремих олігархічних кланів» під впливом «ідеології фаміліарізму» та порушення аутопоейзису через клієнтелістський та трайбалістський спосіб селекції еліт. Наслідками клієнтелізму стають, на думку автора, «спотворення соціального життя у формі появи світу тіньових інституційних і соціальних ієрархій», які сприяють перетворенню

більшої частини соціальних практик на симуляцію та імітацію [9, с. 235, 257, 328–329].

Мета та завдання статті. Метою статті є побудова теоретико-аналітичної характеристики клієнтелізму як чинника зовнішньої залежності України. Завданнями статті є узагальнення досліджень клієнтелізму в науковій літературі; побудова теоретико-аналітичної характеристики ключових складників клієнтелізму як чинника зовнішньої залежності України.

Виклад основного матеріалу дослідження. Клієнтелізм є складним соціокультурним явищем, що виникає в результаті міждержавних та міжсуспільних відносин, а виявлення причин його відтворення в Україні потребує розуміння його історичної генези, структурно-функціональних особливостей та соціокультурного контексту.

Однією з найпоширеніших форм клієнтелізму в міждержавних відносинах є протекціонізм, під яким розуміється заступництво однієї держави/групи держав щодо іншої. При цьому одна держава/альянс держав виконує роль керівника (керівників), тобто патрона, щодо держави-сателіта, яка стає підлеглим/клієнтом. Заступництво може здійснюватися як у формі цілеспрямованої підміни національних політичних еліт цієї держави, так і у формі спонукання держави-клієнта до імпорту еліт держави-патрона. В кожному окремому випадку прилаштування і просування елітних груп держави-патрона не може відбуватися без попередньо створених у державі-клієнті умов для непотизму, патерналізму і фаворитизму.

Під час розгляду причин відтворення клієнтелізму можна вирізнити три такі рівні його дослідження: макрорівень – рівень усього суспільства, що обумовлює найбільш загальні причини клієнтелізму; мезорівень – рівень окремих соціальних інститутів; мікрорівень – рівень індивідуальних акторів в культурних, економічних, політичних структурах та групах.

Макрорівневі причини клієнтелізму в Україні виявляються у зв'язку з культурою підданства, що була й залишається результатом зовнішнього впливу потужніших держав прикордоння. Ними є імпортованість елітних груп та їх прихильність до укладення угод із зовнішніми центрами влади; непрозорість механізмів управління державою для більшості населення та домінування неформальних регуляторів в соціокультурній системі над формальними; ігнорування клієнтелізму як соціальної проблеми в нормативних актах державної служби; відсутність громадського контролю і санкцій за порушення норм і правил державою.

Мезорівневими чинниками клієнтелізму є переважання культури приватності над культурою публічності, нерозвиненість сектору публічних організацій, у яких діяли б надособові регулятори поведінки; персоналізованість більшої части-

ни політичних та адміністративних інститутів, у яких особистість керівника домінує над правилами, що сприяє переважанню особисто-емоційної компоненти неформальних відносин над формальними відносинами.

Мікрорівневі чинники клієнтелізму є сформованими під впливом особливостей соціальної моралі та нормативно-правових регуляторів в Україні.

Дія зазначених чинників створює зацікавленість у використанні влади в особистих цілях, створює мотивацію для створення груп лоялістів, особисто відданих керівникові і готових підтримати його в будь-якій ситуації. З боку держав зовнішнього оточення це створює Україні імідж суспільства, яке є зацікавленим у позитивних відносинах з оточенням за будь-яку ціну в обмін на отримання протекцій. При цьому політичне керівництво легко схильється до поступок під загрозою опинитися серед аутсайдерів у міжнародних організаціях. Зазначена обставина стає провідною в налагодженні патрон-клієнтних зв'язків між Україною та сильнішими державами.

Для політичних еліт цих держав, які мають ґрунтовну підготовку у сфері практичної психології та дипломатії, особистісні якості вищих політичних керівників України (їх індивідуальний та груповий егоїзм) добудовуються підданською свідомістю та конформізмом підлеглих. Отже, культура необмеженої влади та її низького контролю, що склалася в радянський період і збереглася донині, та організаційна структура, яка характеризується нерегламентованим простором дій державних службовців (перш за все, керівників), формують профіль України як держави-клієнта.

Найбільш небезпечним деструктивним наслідком поширення клієнтелістських практик для державної організації стає зміщення орієнтації діяльності та поведінки співробітників з інституційних форматів на особисті егоїстичні цілі очільників та їх найближчого оточення. У цьому разі наявне спотворення цілей держави та її перетворення на засіб реалізації індивідуальних інтересів. В міждержавних відносинах патронажно-клієнтарні відносини сприяють розвитку кругової поруки, прикриттю зловживань владою і порушенням закону, розвитку корупції за супутнього зниження ефективності управління державою загалом.

Ці чинники вдається, на думку автора цієї статті, найкращим чином інтерпретувати шляхом застосування поняттєвого апарату когнітивної теорії морального розвитку Л. Кольберга [6, с. 11–33]. Рівень морального розвитку українського суспільства загалом через різні історичні обставини може бути концептуалізовано як такий, що поєднує докнвенційні та конвенційні складники моральних уявлень. З одного боку, точка зору культурних та політичних еліт є такою, що відображає прийняття правильного/

неправильного залежно від зовнішніх авторитетних джерел. Йдеться про переважання зовнішніх моральних регуляторів над внутрішніми та власноруч напрацьованими.

Другою особливістю морального розвитку українських еліт є, за термінологією Л. Кольберга, «орієнтація на покарання і слухняність». Сама назва говорить про те, що елітні групи в такому контексті орієнтуються на відчутні (здебільшого політичні та економічні) наслідки власних вчинків з боку сильніших акторів геополітичного оточення. Якщо їх рішення тягнуть за собою санкції з боку держав-лідерів (держав-патронів), то воно оцінюється елітними групами як неправильне, якщо ж ніяких санкцій немає, отже, рішення прийнято правильно. Отже, елітні групи в Україні часто підпорядковуються зовнішнім «дорослим» тільки тому, що вони є сильнішими за них. Це означає заповнення собою ніши держав-клієнтів [6, с. 11–33].

Елементи другої стадії доконвенційної моралі («індивідуалізм, інструментальна мета і обмін») [6, с. 11–33] виявляються в прагненні елітних груп приймати такі назовні орієнтовані рішення, за які їх винагороджують, і уникати тих, за які їх карають держави-патрони. На цій стадії інтерес до інших держав виявляється за обставин їх «вигідності». Якщо вони допомагають елітним групам, «приносять їм задоволення» [6, с. 11–33], задовольняючи ті чи інші потреби, то з боку цих груп виявляється прихильність до співробітництва навіть шляхом прийняття аморальних рішень щодо суспільства.

Л. Кольберг концептуалізує другий рівень (конвенційної моралі) [6, с. 11–33] як такий, на якому людина (і, зазначимо, спільнота) переходить від прийняття моральних суджень аут-груп та наданих ними особистих вигід до суджень, які ґрунтуються на правилах і нормах ін-групи, до якої вона є приналежною (сім'я, група однолітків, нація).

Отже, українському суспільству бракує конвенційної моралі, яка складається з критеріїв, цінностей, правил, створених в Україні, як у суспільстві або в її культурній системі. Для українського суспільства зазначене означає непроходження стадії морального групоцентризму, на якій те, що є недобрим з точки зору групи, на цьому рівні морального розвитку буде неправильним і з точки зору окремих осіб, які належать до цієї групи. Саме брак цієї «дорослості» відповідає моральній незрілості та широким можливостям для нав'язування культурним, політичним, бізнесовим та медійним елітам цінностей зовнішніх соціальних систем та екстернальної моралі.

Доволі наочним в Україні є дефіцит ознак тієї стадії морального розвитку, яка в концепції Л. Кольберга отримала назву «стадії взаємних міжособистісних очікувань і відносин», або стадії «хороших хлопчиків і дівчат». На цій стадії представники спільноти зі сформованою ідентичністю

демонструють як оптимальну таку поведінку, яка є приємною перш за все для соціальних авторитетів та інших членів їх спільноти.

Вони цінують довіру, повагу й підтримку внутрішніх взаємних відносин за вторинного «озирання» на зовнішнє оточення. Отже, суспільство, яке перебуває на третій стадії морального розвитку, буде акцентувати увагу на допомозі батькам, на слухняності, на принесенні радості близьким дорослим, на виконанні соціальних зобов'язань. Варто зауважити, що саме на цій стадії орієнтування населення на оцінку наслідків дій зовнішніми акторами зазнає істотних обмежень.

Подолання клієнтелізму потребує комплексного підходу, застосування якого дає змогу усунути його засадничі причини на макро-, мезо і мікрорівнях і передбачає низку напрямів його культурної та соціальної «профілактики». Пріоритетними серед цих напрямів можуть бути створення через інститути освіти та церкви відповідних умов для перевиховання населення в напрямі формування постконвенційної соціальної моралі; діджиталізація урядування в напрямі нарощування його прозорості для населення; поширення громадського контролю над результативністю професійної службової діяльності та побудова на цій основі обґрунтованої системи оплати праці службовців вищої ланки; пропаганда та заохочення етичної нетолерантності щодо клієнтелізму, включаючи впровадження кримінально-правових санкцій у нормативно-правових документах; реальне впровадження конкурсної контрактної системи вступу на державну службу.

Оскільки в контексті теорії структурного функціоналізму [6, с. 91–96] клієнтелізм розглядається як специфічна форма соціальної взаємодії, яка виникає як соціальна девіація в результаті інверсії суспільних цінностей і легітимації в масовій свідомості асоціальних установок, то він передбачає заміщення функціональних взаємодій, що забезпечують реалізацію суспільних потреб, дисфункційними практиками, які підміняють соціальні інтереси корпоративними егоїстичними домаганнями.

Разом із низкою переваг (наприклад, аналізом проблематики клієнтелізму в аспекті визначення функційного/дисфункційного стану соціальної системи) структурно-функціональний підхід до клієнтелізму має низку обмежень. Йому бракує розуміння історичної зумовленості патрон-клієнтських відносин України з прикордонними державами. Таке розуміння досягається через застосування історико-генетичного підходу. Значений підхід дає можливість простежити зміну ролі патрон-клієнтських зв'язків у ракурсі непослідовної модернізації суспільства та її поєднання з елементами домодерних та постмодерних соціальних систем.

У своїх специфічних формах і масштабах клієнтелізм є типовим для всіх етапів розвитку українського суспільства. На додержавній стадії розвитку він є типовим в аспекті побудови відносин найманства мілітарних груп населення території України з прикордонними державами (Річчю Посполитою та Росією). На стадії виникнення козацтва клієнтелізм став трохи не єдиною формою укладання договорів із державами, що мали часто протилежні інтереси, проте вимагали від України лояльності та поступок власними інтересами.

В Україні, яка зберігає переважно риси традиційного суспільства, клієнтелізм є складовою частиною моралі та релігії, в державних інституціях епохи комуністичного парамодерну, тобто в соціокультурних традиціях та устрої самих інститутів державної влади. У сучасному українському суспільстві клієнтелізм набув *de facto* форми домінуючого у відносинах керівників і підлеглих тіньового управлінського інституту, який пронизує всю систему бюрократичного управління.

В попередніх публікаціях автором уже було розглянуто такі фактично клієнтелістські форми зовнішнього впливу та зовнішнього управління Україною, як бутафорське культурне та медійне трендсетерство, кримінальне кураторство, політичний емісаріат та політичне гастролерство.

Розкриттю чинників безпосередньої зумовленості клієнтелізму і виявленню умов, що сприяють його легітимації в культурі та суспільстві, сприяє соціокультурний підхід. За цього підходу поширення клієнтелізму та його закріплення в ментальності громадян України пов'язані із зацікавленістю в ньому певних суспільних груп, перш за все олігархічних еліт, а також із наявністю стійких культурних національних традицій, які характеризуються більш високою порівняно із суспільствами західної Європи значущістю особистих зв'язків і відносин, патерналізму та сервілізму.

Необхідність поєднання трьох методологічних підходів (структурно-функціонального, історико-генетичного та соціокультурного) для аналізу клієнтелізму в соціальних науках зумовлена складністю та неоднозначністю цього соціального явища, різноманітністю його форм. Найбільш поширеними проявами клієнтелізму є протекціонізм, непотизм, патерналізм і фаворитизм. Їх спільним змістом є надання очільниками тих чи інших організацій (політичних, бізнесових, медійних, соціокультурних) переваг родичам, друзям і знайомим у формуванні команд, ієрархії управління та вертикальної мобільності.

Поширеність клієнтелізму призводить до девальвації професійних і моральних цінностей, розподілу посад не за принципом професіоналізму і компетентності, а на основі «спорідненості», «земляцтва», «дружніх стосунків», «особистої вигоди», що сприяє рекрутуванню професійно

непридатних співробітників, корупції та здирництву під час надання послуг з боку чиновників і політиків.

Виявлення низки соціокультурних причин, які породжують клієнтелізм, сприятимуть підвищенню ефективності його культурної та соціальної профілактики й подолання. На макрорівні сам процес мав би включати культурні, морально-етичні (морально-просвітницькі) політичні, економічні, адміністративно-правові заходи.

На мезорівні соціальних інститутів окреслені заходи профілактики та подолання клієнтелізму мали б виявлятися у впровадженні програм медіаторства та аудиту конфліктів інтересів керівників і підлеглих у різних організаціях (політичних, бізнесових, освітніх тощо). Медіаторство та аудит, створені на засадах залучення акторів-резидентів, мали б не просто ставати експертизою дефектів організаційного порядку та інститутів, але й інструментом профілактики клієнтелістських відносин.

Перевагами спеціально створених медіаторських та аудиторських організацій у діагностиці та профілактиці клієнтелізму є поєднання точковості реагування з комплексністю, поєднання гнучкості та адаптивності з результативністю. З огляду на поширеність неформальних зв'язків, які сприяють відтворенню клієнтелізму на мікрорівні (сімейно-родинні, земляцькі стосунки, відносини особистої відданості та патронату) відповідна робота може проводитися в інститутах дошкільної соціалізації, середніх школах, вищих навчальних закладах та інших організаціях, включаючи сім'ю.

Висновки. Теоретичний аналіз клієнтелізму уможливорює розуміння його як однієї із соціокультурних передумов зовнішнього впливу на українське суспільство та дає підстави говорити про наявну потребу розроблення програм протидії. Важливими напрямками реалізації цих програм можуть стати такі:

1) в соціально-культурній сфері – забезпечення умов максимального заохочення автохтонних культурних акторів; впровадження програм морально-етичного просвітництва у векторі модерної моралі через інститути церкви та освіти; пропаганда культури гуманізму, служіння людям і суспільству; проведення наукових (соціологічних, культурологічних, політологічних, правових) досліджень та моніторингу клієнтелізму з подальшим публічним обговоренням результатів і коригуванням заходів протидії;

2) в політичній сфері – створення прозорої системи кадрової селекції в державному апараті та системи громадського контролю, спрямованого на перешкоджання призначенню на посади в системі управління осіб, залучених у клієнтарні мережі; посилення контролю результатів діяльності представницьких та адміністративних органів влади та політичних партій;

3) в економічній сфері – впровадження медіаторства та аудиту організаційних структур задля формування меритократичної системи матеріального й нематеріального стимулювання службовців з урахуванням результатів їх професійної діяльності та реалізації менеджменту;

4) в адміністративно-правовій сфері – створення нормативно-правової бази для боротьби з клієнтелізмом, зокрема визначення в наявних нормативних актах сутності цього явища та обов'язків посадових осіб щодо його недопущення; посилення незалежного контролю і відповідальності державних службовців усіх рівнів, застосування жорстких санкцій до порушників; розроблення й забезпечення широкого використання конкурсів на заміщення вакантних посад та атестації державних службовців.

Література

- Афанасьев М. Клиентелизм: историко-социологический очерк. *Полис*. 1996. № 6. С. 97–106.
- Афанасьев М. Клиентелизм и российской государственность: исследование клиентарных отношений, их роли в эволюции и упадке прошлых форм российской государственности, их влияния на политические институты и деятельность властвующих групп в современной России. 2-е изд., доп. Москва : Московский общественный научный фонд, 2000. 318 с.
- Восленский М. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. 1-е сов. изд. Москва : Советская Россия совм. с МП Октябрь, 1991. 622 с.
- Зайцева Л. Путь к клиентелистской модели развития. *Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates*. 2018. Т. 4. № 1. С. 183–190. DOI: 10.21684/2411-197X-2018-4-1-183-190.
- Кольберг Л. Развитие ориентации детей на нравственный строй: I. Последовательность в развитии нравственной мысли. *Vita Humana*. 1963. Т. 6. Вып. 1–2. С. 11–33. URL: <https://psycnet.apa.org/record/1964-05739-001>.
- Мертон Р. Социальная структура и аномия. *Социологические исследования*. 1992. № 3. С. 104–114; № 4. С. 91–96.
- Моніторинг громадської думки населення України: оцінки та настрої після місцевих виборів (за результатами всеукраїнських соціологічних опитувань дорослого населення: червень, липень, серпень, вересень, листопад, грудень 2020 р. та січень 2021 р.). С. 2–3. URL: <https://smc.org.ua/monitoryng-gromadskoyidumky-naselennya-ukrayiny-sichen-2021-roku-2009>.
- Українська політична нація: проблеми становлення : збірник наукових статей / за ред. М. Розумного (заг. ред.), М. Степика, В. Яблонського. Київ : НІСД, 2012. 384 с.
- Этническая идентичность: социосистемологическое измерение геополитики : монография / ред.-коорд. Ю. Романенко, Я. Зоська, Ю. Медведева, Ю. Романенко, И. Святненко, Н. Туленков, Е. Хомерики. Киев : Меркьюри-Подолье, 2016. 369 с.
- Eisenstadt S. N. Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism. London : Sage, 1973. 95 p.
- Eisenstadt S.N., Roniger L. Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society. Cambridge, 1984. 343 p.

Анотація

Гугнін Е. А. Соціокультурні чинники клієнтелізму в зовнішній залежності України: теоретико-соціологічне бачення. – Стаття.

У статті побудовано теоретико-аналітичну характеристику клієнтелізму як чинника зовнішньої залежності України шляхом узагальнення досліджень клієнтелізму в науковій літературі та побудови теоретико-аналітичної характеристики ключових складників клієнтелізму як чинника зовнішньої залежності України. В результаті проведеного аналізу зроблено висновок про те, що клієнтелізм є однією із соціокультурних передумов зовнішнього впливу на українське суспільство, що дає підстави говорити про наявну потребу розроблення програм протидії цьому явищу. Наголошено на тому, що важливими напрямками реалізації цих програм можуть стати такі: в соціально-культурній сфері – забезпечення умов максимального заохочення автохтонних культурних акторів; впровадження програм морально-етичного просвітництва у векторі модерної моралі через інститути церкви та освіти; пропаганда культури гуманізму, служіння людям і суспільству; проведення наукових (соціологічних, культурологічних, політологічних, правових) досліджень та моніторингу клієнтелізму з подальшим публічним обговоренням результатів і коригуванням заходів протидії; в політичній сфері – створення прозорої системи кадрової селекції в державному апараті та системи громадського контролю, спрямованого на перешкоджання призначенню на посади в системі управління осіб, залучених у клієнтарні мережі; посилення контролю результатів діяльності представницьких та адміністративних органів держави та політичних партій; в економічній сфері – впровадження медіаторства та аудиту організаційних структур задля формування меритократичної системи матеріального і нематеріального стимулювання службовців з урахуванням результатів їх професійної діяльності та реалізації менеджменту; в адміністративно-правовій сфері – створення відповідної нормативно-правової бази для боротьби з клієнтелізмом, зокрема визначення в наявних нормативних актах сутності цього явища та обов'язків посадових осіб щодо його недопущення; посилення незалежного контролю й відповідальності державних службовців усіх рівнів, застосування жорстких санкцій до порушників; розроблення й забезпечення широкого використання конкурсів на заміщення вакантних посад та атестації державних службовців.

Ключові слова: зовнішній вплив, клієнтелізм, геополітичний клієнтелізм, патрони, клієнти, соціальна мораль, доконвенційна мораль, конвенційна мораль.

Summary

Gugin E. A. Socio-cultural factors of clientelism in the external dependence of Ukraine: theoretical and sociological vision. – Article.

The article constructs a theoretical and analytical characterization of clientelism as a factor of Ukraine's external dependence by generalizing research on

clientelism in the scientific literature and constructing a theoretical and analytical characterization of key components of clientelism as a factor of Ukraine's external dependence. As a result of the analysis, it was concluded that clientelism is one of the socio-cultural prerequisites for external influence on Ukrainian society, which gives grounds to talk about the need to develop programs to combat this phenomenon. It is emphasized that important areas of implementation of these programs can be: in the socio-cultural sphere – providing conditions for maximum encouragement of indigenous cultural actors; introduction of programs of moral and ethical education in the vector of modern morality through the institutions of the church and education; propaganda of the culture of humanism, service to people and society; conducting scientific (sociological, culturological, political science, legal) research and monitoring of clientelism with further public discussion of the results and adjustment of countermeasures; in the political sphere – the creation of a transparent system of personnel selection in the state apparatus and a system

of public control aimed at preventing the appointment to positions in the management system of persons involved in client networks; strengthening control over the performance of civil servants; in the economic sphere – the introduction of mediation and audit of organizational structures for the formation of a meritocratic system of material and intangible incentives for employees, taking into account the results of their professional activities and management; in the administrative and legal sphere – the creation of an appropriate regulatory framework to combat clientelism, including the definition in existing regulations of the essence of this phenomenon and the responsibilities of officials to prevent it; strengthening independent control and responsibility of civil servants at all levels, application of severe sanctions against violators; development and provision of wide use of competitions for filling vacant positions and certification of civil servants.

Key words: external influence, clientelism, geopolitical clientelism, patrons, clients, social morality, pre-conventional morality, conventional morality.

УДК 316.334.52:342.25(477)

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.928>

О. О. Дейнеко

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3659-0861>

кандидат соціологічних наук,

доцент кафедри соціології

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

ОСОБЛИВОСТІ ДЕФІНУВАННЯ ПОНЯТТЯ «СОЦІАЛЬНА ЗГУРТОВАНІСТЬ»: ВІД ШИРОКОГО ДО ВУЗЬКОГО РОЗУМІННЯ

Постановка проблеми. Незважаючи на те, що соціологічний концепт «соціальна згуртованість» є фундаментальним для соціології, оскільки визначає сутність буття суспільства як єдиного цілого, дослідники цього феномена ще не наблизились до розроблення його чіткого та вичерпного визначення. Такий стан речей можна пояснити, з одного боку, мультипарадигмальністю соціологічного знання, а з іншого боку, одночасним використанням цього терміна як в академічному, так і в соціально-політичному дискурсах. Варто наголосити на високій абстрактності цього поняття, його кумулятивній природі та багаторівневій структурі, що суттєво ускладнює завдання дослідників у розробленні адекватної концептуалізації соціальної згуртованості та способів її емпіричного вимірювання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Такий стан речей вдало підкреслений закордонним дослідником П. Бернардом, який визначив соціальну згуртованість квазіконцептом (гібридним концептом). Гібридність полягає в тому, що, з одного боку, концепт базується на аналізі даних, тому є реалістичним та легітимним завдяки науковому методу, а з іншого боку, він зберігає невизначеність та гнучкість, що дає змогу його видозмінювати у різних ситуаціях, слідуючи потребам політичних подій [1]. Проте, незважаючи на окреслені вище дискурсивні перепони, в науковій літературі можна зустріти сотні визначень соціальної згуртованості, що беруть початок у працях класиків соціології, а саме Е. Дюркгейма [2] та Ф. Тьонніса [3], доповнюючись та змінюючись зусиллями сучасних світових соціологів.

Спроби дефінування поняття «соціальна згуртованість» у науковому дискурсі контекстуальні двом методологічним підходам. Перший із них полягає у розробленні та обґрунтуванні власного визначення цієї соціологічної категорії (наприклад, роботи [4–6]). Представники другого підходу не визначають саме поняття, а узагальнюють уже наявні стратегії його дефінування [7–9]. Так, наприклад, закордонні дослідники Е. Кернс та Р. Форрест пропонують концептуалізувати соціальну згуртованість через її виміри, серед яких вони виділяють спільні цінності та громадянську культуру; соціальний порядок та соціальний контроль;

соціальну солідарність та нівелювання диспропорцій добробуту; соціальні мережі та соціальний капітал; територіальну приналежність та ідентичність [10]. Схоже бачення пропонує російська дослідниця О. Ярська-Смірнова, яка концептуалізує соціальну згуртованість у різних напрямках теоретичної дискусії. Так, соціальна згуртованість постає як орієнтація на спільне благо; соціальне закриття у відповідь на загрозу; ресурс влади; взаємна вигода; ресурс взаєморозуміння; рівність та інклюзія [7]. Наведений дослідницький підхід дає змогу осмислити предметне поле соціальної згуртованості більш системно, визначивши потрібний контекст для застосування в конкретній дослідницькій ситуації. Водночас він сприяє закріпленню імпліцитності поняття, його лоскутності та змішуванню контекстів застосування.

Варто зауважити, що вивчення світового досвіду дефінування соціальної згуртованості є актуальним не лише для розвитку сучасної соціологічної теорії, але й для удосконалення різних напрямів державної політики сучасних урядів. У своєму дослідженні «Соціальна згуртованість, інститути та зростання» група дослідників на чолі з В. Істерлі емпірично обґрунтувала, що посилення рівня соціальної згуртованості у суспільстві приводить до покращення діяльності його основних інституцій [11]. До того ж світові економічні кризи, виклики глобалізації, поглиблення соціальних нерівностей у сучасних суспільствах актуалізують системне вивчення концепту соціальної згуртованості як ціннісного орієнтира формування соціальної політики сучасних демократичних держав.

Мета статті. З огляду на проблемну ситуацію метою роботи є системний аналіз наявних дефініцій соціальної згуртованості крізь призму авторського методологічного підходу, що спирається на визначення останньої у вузькому та широкому розумінні. Зважаючи на неможливість охоплення усіх наявних дефініцій цього поняття, для ілюстрації та обґрунтування авторського підходу ми пропонуємо до уваги читачів лише найбільш вдалі (на думку автора) спроби сучасного дефінування соціальної згуртованості, що заслуговують на увагу наукової спільноти.

Виклад основного матеріалу. Наприкінці 90-х років концепт «соціальна згуртованість» активно розроблявся за ініціативою Канадського уряду як стрижнева засада формування державної соціальної політики [6]. Над розробленням концепту, пошуком моделей емпіричного вимірювання соціальної згуртованості та інтеграцією у державну соціальну політику працювала група дослідників, об'єднаних у мережу соціальної згуртованості (Social Cohesion Network). У 1996 році члени цієї мережі визначили соціальну згуртованість як «процес, що робить можливим функціонування суспільства, формуючи необхідні умови для усіх соціальних процесів» [6, с. 3]. У подальшому ця дефініція була конкретизована та доповнена: соціальна згуртованість була визначена як «постійний процес розвитку канадської спільноти, побудованої на основі спільних цінностей, спільних викликів та рівних можливостей, що сформовані на засадах почуття довіри, надії та взаємодопомоги серед усіх канадців» [6, с. 3]. Наведена дефініція є доволі вдалою, оскільки вона акцентує увагу на процесуальній природі соціальної згуртованості (тобто визначає її як соціальний процес). До того ж вона чітко ідентифікує стрижні для гуртування, першим з яких є спільні цінності.

Визначення такого стрижня згуртованості суголосно класичним науковим розвідкам Е. Дюркгейма [2], Р. Мертона [3] та Т. Парсонса [12]. Зокрема, у роботах Е. Дюркгейма та Р. Мертона згуртованість суспільства протиставляється стану аномії, що є розривом між структурою культури та соціальною організацією, а у теорії Т. Парсонса визначається необхідність формування ціннісних зразків на більш загальному рівні задля подолання протиріч ціннісних орієнтацій окремих колективів чи груп. У зв'язку з цим ціннісний стрижень концепту соціальної згуртованості має постійно перебувати у полі зору дослідників цього феномена.

Другий визначений дослідниками стрижень – це спільні виклики як засада гуртування. Якщо спільні виклики зумовлені актуалізацією міжгрупових конфліктів, то посилена інтергрупова згуртованість може набувати соціально загрозливого характеру на рівні суспільства загалом. Для ілюстрації такого стану речей дослідниця О. Ярська-Смирнова наводить практики націоналізму та етноцентризму, коли згуртованість, що є умовою виживання групи, побудована на відчутті ворожості щодо інших [7]. Водночас запропонований канадськими дослідниками термін «спільні загрози» не варто ототожнювати виключно зі впливом міжгрупових конфліктів, оскільки може спрацьовувати причинно-наслідкова формула єднання не лише «проти когось (чогось)», але й «проти чогось задля чогось», що є більш цілісною. Для ілюстрації актуальності цієї тези варто згадати громадську акцію «Підвези лікаря», що про-

котилась містами України у часи весіннього локдауну, засвідчивши об'єднання зусиль українців у боротьбі з пандемією задля збереження життя співгромадян та нормалізації діяльності системи охорони здоров'я в Україні. У зв'язку з цим ми ідентифікуємо ще один аспект концепту соціальної згуртованості, що може бути визначений як «орієнтація на спільне благо» (за третім варіантом формули, єднання «задля чогось»).

Цікаво те, що подальші емпіричні дослідження соціальної згуртованості засвідчили, що згуртоване суспільство характеризується вираженою орієнтацією на спільне благо [13]. Водночас важливе доповнення роблять закордонні дослідники Дж. Галабузі та інші, підсумовуючи, що подолання спільних викликів актуалізує зростання можливостей участі всіх у соціальному та економічному житті спільнот, посилюючи соціальну згуртованість [14]. Наведене засвідчує доволі евристичний характер такого компоненту соціальної згуртованості, як спільні виклики, що в практичній площині фактично провокує «ланцюгову реакцію» щодо посилення інших її компонентів, а саме кристалізації орієнтації на спільне благо, а також активізацію практик участі.

Інший важливий компонент визначення соціальної згуртованості – це рівні можливості, що засвідчує актуальність ще щонайменше двох вимірів соціальної згуртованості, а саме простору соціальної мобільності та правових механізмів (демократичних засад та верховенства права), що забезпечують рівність можливостей у суспільстві. Окрім цього, «рівні можливості» безпосередньо пов'язані з перспективами участі у соціальному чи економічному житті відповідної спільноти, що розкриває щільний зв'язок між соціальною згуртованістю та соціальною інклюзією, тому компонент рівних можливостей відсилає до сутнісних характеристик суспільства та конкретних засад державної політики, а також дає змогу концептуалізувати соціальну згуртованість у категоріях рівності та інклюзії [7].

Ще один компонент визначення соціальної згуртованості, що представлений почуттям довіри, надії та взаємодопомоги (реципрокності) серед членів певної спільноти, ми пропонуємо номінувати цінностями згуртованості, що розкриває соціокультурний потенціал цього поняття. Цікаво те, що, незважаючи на відмінності національних контекстів, наведений набір цінностей є культурно універсальним, що засвідчують визначення та емпіричні моделі соціальної згуртованості, розроблені науковцями різних країн світу. Зокрема, дослідниця Дж. Дженсон розглядає громадську участь як можливість відчуття приналежності та визнання; це стає можливим завдяки тому, що спільноти формуються на відносинах довіри, надії та реципрокності [8]. Дослідник Дж. Чан, опробовуючи

модель вимірювання соціальної згуртованості у Гонконгу, включив у свою модель оцінку довіри (міжіндивідуальної та інституційної) та готовність допомагати, взаємодіяти [4].

Наведене визначення, що запропонувала група дослідників мережі соціальної згуртованості, у подальшому було введено у політико-правовий дискурс. Воно не лише було використано Канадським федеральним урядом у своїх нормативних актах, але й стало основою для визначень соціальної згуртованості на рівні Ради Європи та Організації Економічного Розвитку та Співробітництва. Так, Рада Європи визначила соціальну згуртованість як «спроможність суспільства забезпечувати добробут усіх своїх членів, мінімізуючи розбіжності (диспропорції) та уникаючи маргіналізації» [15, с. 14]. ОЕРС називає згуртованим суспільством таке, що працює «задля добробуту всіх своїх членів, протидіє відчуженню (виключенню) та маргіналізації, формує відчуття приналежності, сприяє довірі та пропонує своїм членам можливість висхідної мобільності» [16, с. 51].

Водночас у науковій площині недоліком визначення, розробленого дослідниками мережі, є відсутність розуміння механізмів буття соціальної згуртованості як соціального процесу, фокусу його концентрації чи на діях конкретних соціальних суб'єктів (зокрема, держави), чи на взаємодіях на різних рівнях суспільства. Незважаючи на те, що ця дефініція акцентує увагу на розумінні соціальної згуртованості як соціального процесу, вона є статичною, «одномоментною», оскільки не орієнтує щодо механізмів відтворення соціальної згуртованості у суспільстві, не звертає увагу на взаємодію її елементів, не має прив'язки до конкретних соціальних рівнів (мікро, мезо, макро).

Усвідомлюючи наявність недоліків у запропонованому визначенні соціальної згуртованості, дослідники продовжили роботу над його удосконаленням. Так, у подальшому вони виявили зв'язок між цією категорією та більш фундаментальним концептом соціального порядку, ідентифікувавши виміри соціальної згуртованості суспільства за п'ятьма та шістьма вимірами (п'ятивимірна модель соціальної згуртованості за Дж. Дженсон [8] та шестивимірна – за П. Бернардом [1]). Зокрема, Дж. Дженсон запропонувала реконструкцію поняття соціальної згуртованості, виокремивши п'ять вісей соціальної згуртованості, полюси яких або «уособлюють» згуртованість, або становлять загрози для неї. До визначених дослідницею вісей варто віднести приналежність/ізоляцію; включення/виключення; участь/пасивність; прийняття/неприйняття; легітимність/нелегітимність [8; 9]. У зв'язку з цим концепт соціальної згуртованості, запропонований дослідниками мережі, був доповнений вимірами приналежності, що представлена колективними моделями ідентичності

(відчуттям приналежності до певної спільноти); участі, що передбачає різні форми громадської участі; прийняття як доповнення цінностей згуртованості плюралізмом думок та терпимістю; легітимності, що розширює простір довіри з міжіндивідуального рівня до інституційного. Модель Дж. Дженсон була доповнена П. Бернардом, який запропонував ще один вимір соціальної згуртованості, а саме вісь «рівність/нерівність», посилюючи економічний аспект цього феномена. П. Бернард концептуально удосконалив модель Дж. Дженсон, визначивши три домени соціальної згуртованості, такі як економічний, політичний та соціокультурний, а вісі згуртованості поділив на формальні (атитюдні) та змістовні (поведінкові) [1].

Після наведених напрацювань у напрямі концептуалізації соціальної згуртованості дослідники мережі запропонували оновлену дефініцію, підкресливши, що соціальна згуртованість «заснована на готовності окремих індивідів до співпраці та спільної роботи на всіх рівнях суспільства для досягнення колективних цілей» [6, с. 3]. У такий спосіб дослідники суттєво спростили і звузили зміст поняття, що, на наше переконання, засвідчує можливість фіксування соціальної згуртованості у потенційному стані, але не в актуалізованому, оскільки дефініція не містить референції до рівня соціальних практик. Окрім цього, стрижнева ідея для формування згуртованості у вигляді орієнтації на досягнення спільних цілей є доволі обмеженою та не враховує інші підстави для гуртування. Зміна підходу до визначення соціальної згуртованості канадськими дослідниками актуалізує певну дискусійну площину у пошуках вичерпної та обґрунтованої дефініції цього концепту. Ця площина може бути визначена як дослідницька дискусія між полюсами розуміння соціальної згуртованості у широкому та вузькому сенсі.

Відмінність між цими підходами полягає в особливостях погляду дослідників на сутнісні компоненти соціальної згуртованості. Розуміння соціальної згуртованості у широкому сенсі спрямовано на максимальне охоплення усіх можливих її складників без диференціації на компоненти та умови соціальної згуртованості. До розуміння соціальної згуртованості у широкому сенсі варто віднести перше визначення, запропоноване дослідниками мережі соціальної згуртованості, а також наведені дефініції Ради Європи та ОЕРС, у яких соціальна згуртованість постає як спроможність суспільства та універсальний механізм подолання усіх соціальних проблем.

До цього «табору» варто віднести більш сучасне визначення, яке сформулював Ксав'єр Фонсека, аналізуючи наявний досвід попередніх спроб дефінування соціальної згуртованості. На його думку, соціальна згуртованість – як «постійний процес розвитку добробуту, почуття приналежності

та добровільної соціальної участі членів суспільства і водночас розвитку спільнот, які толерують та сприяють множинності цінностей та культур, а також надання одночасно рівних прав та можливостей» [5, с. 246]. Це визначення інтегрує основні наголоси попередньо наведених дефініцій із додаванням автором відсилки до мультикультуралізму. Воно не лише підкреслює процесуальну природу соціальної згуртованості, але й розкриває багаторівневу присутність соціальної згуртованості як на макрорівні суспільства (держави), так і на рівні окремих спільнот, акцентуючи увагу на значущості зв'язку цих рівнів.

Іншим прикладом широкого підходу до розуміння соціальної згуртованості, на наше переконання, є визначення, розроблене в рамках дослідження «Радар соціальної згуртованості». Спираючись на аналіз індексів соціальної згуртованості 34 розвинутих країн світу за допомогою застосування процедур моделювання структурними рівняннями (SEM) і факторного аналізу, автори запропонували визначення соціальної згуртованості, що розглядається як «міра соціальної єдності в територіально визначеній геополітичній структурі, що є характеристикою «колективу» (спільноти), що у ній проживає, а не окремих членів» [13, с. 5]. На думку дослідників, згуртоване суспільство характеризується надійними соціальними відносинами; позитивним емоційним єднанням його членів з цим «колективом»; вираженою орієнтацією на спільне благо [13]. Аналізуючи наведену дефініцію, зазначимо, що доволі сумнівним є застосування поняття єдності як родового, що є синонімічним поняттю згуртованості. Крім того, цьому визначенню бракує сутнісних видових ознак, що давали б змогу відокремлювати соціальну згуртованість від таких суміжних понять, як «соціальна солідарність», «соціальний капітал», «соціальна інклюзія». До того ж не є визначеною онтологічна сутність зазначеної соціальної єдності: чи то вона має перцептивну природу (тобто усвідомлюється членами спільноти як єдність), чи то формується на підставі об'єктивних показників.

На відміну від прагнення прибічників широкого підходу максимально охопити у своїх дефініціях усі компоненти та виміри соціальної згуртованості, деякі дослідники дотримуються інших позицій, що ми визначаємо як вузький підхід. Зокрема, на думку Дж. Чана, визначення має містити виключно сутнісні компоненти поняття, водночас способи підтримання соціальної згуртованості, цінності, що забезпечують згуртованість суспільства, умови її виникнення, функції, не є стрижневими ознаками соціальної згуртованості та мають бути вилучені з дефініції [4].

Одним із прикладів дефінування соціальної згуртованості у вузькому сенсі є визначення М. МакКрекена, що розуміє під соціальною

згуртованістю «характеристику суспільства, що визначає зв'язки та відносини між соціальними суб'єктами, такими як індивіди, групи, асоціації, територіальні одиниці» [17, с. 3]. Суттєвим недоліком цього визначення, на нашу думку, є його наближеність змісту поняття «соціальний капітал». Хоча дослідження співвідношення цих понять потребує окремої уваги, варто зауважити, що зміст поняття «соціальна згуртованість» не обмежується наведеними видовими відмінностями.

Більш обґрунтованим підходом до розуміння соціальної згуртованості у вузькому сенсі нам видається визначення Дж. Чана. Так, соціальна згуртованість – це «стан речей, що стосується як вертикальних, так і горизонтальних взаємодій між членами суспільства, а також характеризується набором установок та норм, що включають довіру, почуття приналежності і готовність брати участь та допомагати, відповідні поведінкові прояви» [4, с. 290]. Таке теоретичне визначення дослідник «розгортає» у два виміри (горизонтальний та вертикальний) та два компоненти (суб'єктивний та об'єктивний) у власній моделі емпіричного вимірювання соціальної згуртованості. Горизонтальний вимір соціальної згуртованості характеризує відносини між індивідами та групами в суспільстві, вертикальний – між державою та громадянським суспільством. Об'єктивні компоненти ідентифікують рівень соціальної дії, а суб'єктивні – рівень установок у розрізі оцінок довіри, відчуття приналежності та готовності до певних практик [4]. Незважаючи на те, що теоретична концептуалізація та емпірична інтерпретація соціальної згуртованості Дж. Чана стала основою для застосування у подальших емпіричних дослідженнях міжнародного рівня (наприклад, 7-вимірна модель соціальної згуртованості Дж. Боттоні [18] спирається на дефініцію Дж. Чана), запропонована дослідником дефініція соціальної згуртованості є доволі дискусійною як за змістовними, так і за формальними ознаками.

Першим недоліком є порушення дослідником правила формальної логіки щодо визначення поняття через зазначення роду та видових відмінностей. Дж. Чан не лише уникає зазначення родового поняття соціальної згуртованості, але й застосовує метафору «стан речей», що, на наше переконання, не є доцільним у науковому дефінуванні. Ця метафора дає змогу хіба що підсувати актуальність погляду дослідника на соціальну згуртованість як на категорію у соціальній статистиці, що не відповідає умовам сучасних транзитивних суспільств. Позиціонуючи соціальну згуртованість як «соціальний атрибут», Дж. Чан підкреслює, що вона є «станом речей, а не процесом» [4, с. 290]. Такий наголос дослідника, на наше переконання, є доволі провокаційним, оскільки він не відповідає сучасним трендам розвитку соціологічної теорії,

що все частіше апелює до актуальності процесуальних, синтетичних теорій, що здатні адекватно описувати динаміку сучасних суспільств. Статичний підхід дослідника залишає поза увагою механізми формування та відтворення соціальної згуртованості. Водночас такий підхід може бути застосований для проведення моніторингових досліджень, що фіксують певний емпіричний «зріз» на конкретний момент часу.

Незважаючи на наведені недоліки, визначення соціальної згуртованості, запропоноване Дж. Чаном, є таким, що найбільшою мірою відповідає соціологічній оптиці дослідження, оскільки передбачає ціннісно-нормативний та практичний зрізи аналізу та є сформованим навколо центральної соціологічної категорії, а саме взаємодій. Ці взаємодії фактично досліджуються у двох площинах, а саме потенційній (на рівні установок) та актуальній (на рівні відповідних практик). По-перше, таке визначення у подальшому дає змогу концептуалізувати соціальну згуртованість у потенційному та актуалізованому станах, засвідчуючи її динамічну природу. По-друге, перспектива порівняння відмінностей на рівні установок та рівні практик дає змогу ідентифікувати внутрішні ризики відтворення феномена соціальної згуртованості. По-третє, запропонована дослідником диференціація взаємодій на горизонтальному та вертикальному рівнях дає змогу охопити різні соціальні рівні, а саме мікро (міжіндивідуальний рівень); мезо (груповий рівень) та макро (інституційний рівень державних структур), що робить емпіричну модель вимірювання соціальної згуртованості Дж. Чана доволі системною та комплексною. Додатковою перевагою використання його напрацювань щодо концептуалізації та емпіричного вимірювання соціальної згуртованості є попередня емпірична верифікація та удосконалення запропонованої моделі за результатами вимірювання соціальної згуртованості у Гонконгу. Окрім цього, нам імпонує чітке розмежування дослідником компонентів та чинників (умов) соціальної згуртованості (зокрема, економічні та культурні умови).

Висновки та перспективи подальших досліджень. Здійснений аналіз наявних спроб дефінування соціологічного поняття «соціальна згуртованість» крізь призму широкого та вузького підходів засвідчив наявність таких методологічних проблем:

- складнощі визначення дослідниками родового поняття соціальної згуртованості (а іноді і його підміна застосуванням метафор);
- дискусійність вичерпності (невичерпності) видових відмінностей соціальної згуртованості;
- змішане застосування компонентів соціальної згуртованості, її чинників, умов та функцій (а також дискусійність щодо доречного «статусу» кожного поняття);

– відсутність чіткого розуміння соціальних рівнів «присутності» соціальної згуртованості (макро, мезо, мікро).

Як засвідчило наше дослідження, ані широкий, ані вузький підходи до визначення соціальної згуртованості не позбавлені певних недоліків. Оманю широкого підходу, на наш погляд, є неможливість урахування вичерпного переліку усіх компонентів, ознак та елементів соціальної згуртованості, відсутність розмежування її компонентів, чинників та умов. Оманю вузького підходу є обмеженість у дефінуванні соціальної згуртованості лише однією сутнісною площиною, що, на наше переконання, не відповідає кумулятивній природі цього феномена. Таким чином, актуальним дослідницьким завданням залишається подальша робота у напрямі концептуалізації соціальної згуртованості, що, ймовірно, має передбачати розроблення як сутнісного, так і операційного визначення соціальної згуртованості.

Можливим шляхом виходу з наведеної методологічної пастки нам вбачається синтез підходів до визначення соціальної згуртованості як соціального процесу (дослідники мережі соціальної згуртованості, К. Фонсека) та соціального факту (Дж. Чан). Це дасть змогу розкрити сутнісну природу соціальної згуртованості одночасно як соціального процесу та соціального результату, підкреслюючи динамічну природу її постійного (від)творення у суспільстві (макрорівні) та на рівні окремих соціальних спільнот (мезорівень). У зв'язку з цим найбільш вдалою перспективою подальшої концептуалізації соціальної згуртованості ми вважаємо площину теорій соціологічного синтезу, які відповідають «вимогам» одночасної присутності соціальної згуртованості на різних рівнях соціальної системи, її структурним, діяльним та ціннісно-нормативним проявам, підкреслюючи динамічність характеру постійного (від)творення.

Література

1. Bernard P. Social cohesion: A dialectical critique of a quasi-concept. *Lien social et Politiques*. 1999. № 41. P. 47–59.
2. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд / пер. с фр. с сокр. ; под ред. В. Базарова. Москва : Мысль, 1994. 399 с.
3. Теннис Ф. Община и общество. Санкт-Петербург : Владимир-Даль, 2002. 448 с.
4. Chan J., To H., Chan E. Reconsidering social cohesion: Developing a definition and analytical framework for empirical research. *Social indicators research*. 2006. № 75 (2). P. 273–302.
5. Fonseca X., Lukosch S., Brazier F. Social Cohesion Revisited: a New Definition and How to Characterize It. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*. 2019. № 32 (2). P. 231–253.
6. Jeannotte M. Sharon Social cohesion: Insights from Canadian research. Presented at the Conference on

Social Cohesion. Hong Kong – November 29, 2003. URL: https://www.researchgate.net/publication/228981786_Social_cohesion_Insights_from_Canadian_research (дата звернення: 01.01.2021).

7. Ярская-Смирнова Е., Ярская В. Социальная сплоченность: направления теоретической дискуссии и перспективы социальной политики. 2017. URL: http://www.jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2014_4/Iarskaya_Yarskaya_2014_4.pdf (дата звернення: 01.01.2021).

8. Jenson J. Mapping social cohesion: The state of Canadian research. Ottawa : Canadian policy research networks, 1998. URL: https://www.academia.edu/26949106/Mapping_Social_Cohesion_The_State_of_Canadian_Research (дата звернення: 17.01.2021).

9. Jenson J. Defining and measuring social cohesion. Commonwealth Secretariat : UNRISD, November 2011. 34 p.

10. Kearns A., Ray F. Social Cohesion and Multilevel Urban Governance. *Urban Studies*. 2000. Vol. 37. № 5–6. P. 995–1017.

11. Easterly W., Ritzan J., Woolcock M. Social Cohesion, Institutions, and Growth. 2006. URL: <https://resourcegovernance.org/sites/default/files/Easterly,%20Ritzen%20and%20Woolcock%20-%20Social%20Cohesion,%20Institutions,%20and%20Growth.pdf> (дата звернення: 01.01.2021).

12. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения. *THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем*. 1993. № 2. С. 94–122.

13. Social Cohesion Radar: Measuring Common Ground. An International Comparison of Social Cohesion Methods Report. 2013. URL: http://aei.pitt.edu/74134/1/Social_cohesion_radar.pdf (дата звернення: 17.01.2021).

14. Galabuzi G.-E., Teelucksingh Ch. Social Cohesion, Social Exclusion, Social Capital, Region of Peel Immigration. Discussion Paper, February 2010. URL: <http://www.peelregion.ca/socialservices/pdfs/discussion-paper-1.pdf> (дата звернення: 19.01.2021).

15. Council of Europe. 2008. Report of High-Level Task Force on Social Cohesion: Towards an Active, Fair and Socially Cohesive Europe. URL: <https://rm.coe.int/report-towards-an-active-fair-and-socially-cohesive-europe-janv-2008-t/1680939181> (дата звернення: 17.10.2020).

16. OECD. 2011. Perspectives on Global Development 2012, Perspectives on Global Development. OECD Publishing. URL: https://www.oecd-ilibrary.org/docserver/persp_glob_dev-2012-sum-en.pdf?expires=1603089712&id=id&acname=guest&checksum=D60DADA42DCC1C60387D4B0EB28663D5 (дата звернення: 17.10.2020).

17. MacCracken M. Social cohesion and macroeconomic performance. Paper presented at the Conference ‘The State of Living Standards and the Quality of Life’, Centre for the Study of Living Standards (CSLS), October 30–31, 1998, Ottawa, Ontario/Canada. URL: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.469.9884&rep=rep1&type=pdf> (дата звернення: 17.01.2021).

18. Bottoni G. A multilevel measurement model of social cohesion. *Social Indicators Research*. 2018. № 136 (3). P. 835–857.

Анотація

Дейнеко О. О. Особливості дефінування поняття «соціальна згуртованість»: від широкого до вузького розуміння. – Стаття.

Стаття присвячена системному аналізу наявних дефініцій поняття «соціальна згуртованість» крізь призму авторського методологічного підходу у вузькому та широкому розумінні. Автор послідовно аналізує переваги та недоліки найбільш відомих та вживаних визначень соціальної згуртованості, концептуалізуючи її розуміння у широкому та вузькому сенсі.

На прикладі аналізу визначень соціальної згуртованості, розроблених дослідниками мережі соціальної згуртованості, а саме К. Фонсекою та групою дослідників проекту «Радар соціальної згуртованості», автор підсумовує, що розуміння соціальної згуртованості у широкому сенсі спрямовано на максимальне охоплення усіх можливих її складників без диференціації на компоненти та умови соціальної згуртованості. Вузьке розуміння соціальної згуртованості, що розкрито на прикладі аналізу дефініцій Дж. Чана та М. МакКрекена, засновано на виключно сутнісних компонентах поняття, тоді як умови виникнення соціальної згуртованості та її функції вилучені з дефініції.

Автор підсумовує, що аналіз наявних дефініцій соціальної згуртованості засвідчує наявність низки методологічних проблем, серед яких слід назвати складнощі визначення дослідниками родового поняття соціальної згуртованості; дискусійність вичерпності (невичерпності) видових відмінностей соціальної згуртованості; змішане застосування компонентів соціальної згуртованості, її чинників, умов та функцій; відсутність чіткого розуміння соціальних рівнів «присутності» соціальної згуртованості (макро, мезо, мікро).

У статті наголошено на актуальності синтезу підходів до визначення соціальної згуртованості як соціального процесу та соціального факту. Це, на думку автора, дасть змогу розкрити сутнісну природу соціальної згуртованості одночасно як соціального процесу та соціального результату, підкреслюючи динамічну природу її постійного (від)творення у суспільстві (макрорівні) та на рівні окремих соціальних спільнот (мезорівень). Підсумовано, що найбільш вдалою перспективою подальшої концептуалізації соціальної згуртованості є площина теорій соціологічного синтезу, які відповідають «вимогам» одночасної присутності соціальної згуртованості на різних рівнях соціальної системи, а також її структурним, діяльнісним та ціннісно-нормативним проявам.

Ключові слова: соціальна згуртованість, цінності згуртованості, соціальний процес, соціальний результат, широкий підхід, вузький підхід.

Summary

Deineko O. O. Peculiarities of defining the concept “social cohesion”: from broad to narrow understanding. – Article.

The article is dedicated to the systematic analysis of the existing definitions of the concept “social cohesion” through the prism of the author’s methodological approach in a narrow and broad sense. The author consistently analyzes the advantages and disadvantages of the most well-known and used definitions of social cohe-

sion, conceptualizing its understanding in a broad and narrow sense.

On the example of the analysis of social cohesion definitions, developed by researchers of the Social Cohesion Network, X. Fonseca and a group of researchers of the project "Social Cohesion Radar" the author concludes that the understanding of social cohesion in a broad sense aims to maximize coverage of all possible cohesion components. The narrow understanding of social cohesion, revealed on the example of the analysis of J. Chan's and M. McCracken's definitions, is based solely on the essential components of the concept, while the conditions of social cohesion and its functions are removed from the definition.

The author concludes that the analysis of existing definitions of social cohesion indicates the presence of a number of methodological problems, including: the difficulty of defining the generic concept of social cohesion; debatability of exhaustiveness (inexhaustibility) of spe-

cies differences of social cohesion; mixed use of components of social cohesion, its factors, conditions and functions; lack of clear understanding of social levels of social cohesion "presence" (macro, meso, micro).

The article emphasizes the relevance of the synthesis of approaches to the definition of social cohesion as a social process and a social fact. This, according to the author, will reveal the essential nature of social cohesion both as a social process and a social result, emphasizing the dynamic nature of its constant reproduction in society (macro level) and at the level of social communities (meso level). It is concluded that the most successful prospect of further conceptualization of social cohesion is the plane of theories of sociological synthesis, which meet the "requirements" of the simultaneous presence of social cohesion at different levels of the social system, as well as its structural, activity and value-normative manifestations.

Key words: social cohesion, cohesive values, social process, social result, broad approach, narrow approach.

УДК 316.3

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.929>**А. В. Музылёв**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9943-6952>

магістр соціології,

аспірант кафедри політичної соціології

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУИРОВАНИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ОБИДЫ ПОСРЕДСТВОМ КИНЕМАТОГРАФА (НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНСКИХ ФИЛЬМОВ)

Постановка проблемы. Социальные и политические перемены, которые происходят в обществе, часто находят отражение в разных сферах культуры и искусства. Таковыми могут быть музыка, литературы, живопись, кинематограф. В них находят отражение образы и представления о конкретных событиях и личностях. Их демонстрация в кино способствует укреплению и утверждению таких образов в реальной жизни.

Кинематограф для многих является не просто видом искусства или развлечением, но и источником получения информации касательно различных событий [1], поэтому художественные и документальные картины обладают большим конструктивистским потенциалом. Они могут демонстрировать и закреплять в коллективной памяти наиболее релевантные образы героев и жертв. Выход на экраны сразу нескольких картин, посвященных одной тематике, во-первых, демонстрирует ее значимость для общества, а во-вторых, позволяет сформировать у зрительской аудитории определенное мнение касательно представленных событий.

Сейчас в Украине сложились благоприятные условия для производства и проката фильмов, которые способствуют утверждению коллективной обиды, то есть такой модели поведения по отношению к агрессору, которая характеризуется явным негативным отношением к нему, отторжением. Коллективная обида возникает как одно из следствий «полученных» (то есть продемонстрированных на экране) травм. Это отношение к героям картины, которое затем можно переносить из мира кино в реальную жизнь. Кинематограф служит источником информации, которую усваивают зрители. Также они могут воспринимать модели поведения, продемонстрированные в фильме, как реальные. Демонстрируемые картины способны как создавать новых героев, так и укоренять в массовом сознании чувство обиды по отношению к агрессору, желание отомстить. Это способно привести к повышению уровня радикализма в обществе, что может проявляться в росте популярности крайне правых или крайне левых партий, погромах, повышении протестной активности.

Особенности фиксации различных событий и образов в коллективной памяти через кинема-

тограф и визуальные методы изучают многие авторы, в частности Я. Ассман, Е. Волков, Е. Пономарева, Ю. Лотман, М. Ферро, Р. Росенстоун, К. Огнев, В. Миславский, Дж. Ритцер. Мы же рассматриваем кино в качестве одного из элементов, посредством которого можно сконструировать отношение к определенному событию или явлению.

Таким образом, **целью** статьи является рассмотрение специфики конструирования коллективной обиды в фильмах украинского производства. Исходя из поставленной цели, выдвигаем такие **задачи**:

- 1) выявить особенности отображения коллективной обиды в кинематографе;
- 2) проанализировать специфику отображения коллективной обиды в украинском кинематографе;
- 3) определить характерные приемы, которые используют в фильмах, направленных на установление коллективной обиды.

Изложение основного материала. Кинематограф является не просто развлечением, но и важным источником информации, особенно о событиях, в которых широкая аудитория разбирается не лучшим образом. В таких случаях даже художественный фильм может рассматриваться зрителями как документальная правда. Кинематограф – одна из тех сфер, благодаря которой проходит поддержание коллективной памяти [2]. Коллективная обида как часть коллективной памяти также может находить отражение в кино.

Если коллективная память в фильмах – это сам факт фиксации того или иного исторического события, то коллективная обида обычно проявляется не так очевидно. Она может проявляться в диалогах, характере взаимоотношений между персонажами. Классический пример – это ситуация, при которой положительный персонаж демонстрируется в качестве жертвы, а отрицательный – ее насильника, абьюзера. Таким образом, в отношении этого насильника или группы, к которой он принадлежит, конструируется коллективная обида. Однако это актуально в первую очередь для фильмов, в которых затрагиваются военные или политические события.

Главным образом коллективная обида конструируется посредством создания образов врага

и жертвы. Первый предполагает демонстрацию особой жесткости по отношению к положительно-му герою картины. Она может проявляться в насилии, физической расправе, неуважении к символам той или иной группы, то есть конструируется отрицательный образ жестокого врага, который может использовать разные методы для достижения своих целей. Параллельно с этим отображение коллективной обиды – это еще и конструирование образа жертвы. Он включает целый комплекс факторов. Во-первых, полное отрицание собственной вины за произошедшую ситуацию (например, в военных фильмах отрицание вины за начало боевых действий). Во-вторых, демонстрация системы отношений, при которых положительный герой как раз и находится в образе жертвы. Также жертвенность предполагает угнетение героя, демонстрацию травм, с которыми ему пришлось столкнуться (как физических, так и моральных). Жертва – это тот, кто несправедливо столкнулся с ограничениями, дискриминацией, потерями.

Обычно картины содержат сразу два элемента. С одной стороны, создается образ врага, с другой стороны, создается образ жертвы. Чаще всего подобное можно встретить в фильмах, посвященных боевым действиям, например Второй мировой войне. Демонстрация жестокости со стороны нацистов, с одной стороны, и жертвы советских солдат или союзников, с другой стороны, – это классический пример конструирования коллективной обиды. Обычно она достаточно неявная, то есть демонстрируется просто жестокость (убийства, пытки, но демонстрируемые лишь эпизодически), что и позволяет конструировать по отношению к ним коллективную обиду. К тому же такая система взаимоотношений обычно демонстрируется лишь фоновно, а фильмы чаще повествуют личную историю.

Находит свое отражение коллективная обида и в фильмах, которые напрямую не посвящены потенциально травматическим событиям или историческим персоналиям. В них отражением обиды может быть буквально одна реплика или сцена. Такие картины являются не менее значимыми, поскольку в них коллективная обида хоть и выражается латентно, но оказывает на зрителей не меньшее воздействие.

Фильмы не становятся главным элементом конструирования коллективной обиды [3]. Обычно зрители знают о травмирующей ситуации и благодаря картине лишь пополняют свои знания. Также такие картины служат для того, чтобы сохранить в коллективной памяти информацию о том или ином событии. Например, регулярный выход фильмов, посвященных Второй мировой войне, способствует (в качестве одного из факторов) дальнейшему поддержанию интереса к событию.

Кино является важным инструментом конструирования реальности, поскольку на экране

зрители часто могут видеть яркие и запоминающиеся образы [4]. Они хорошо усваиваются и в дальнейшем прочно ассоциируются с определенными событиями, явлениями, личностями. Причем в кино нередко используются гипертрофированные образы. Преувеличиваются достоинства одной стороны, а другая демонстрируется исключительно в негативном контексте. В этом и состоит элемент конструктивизма, поэтому картины чаще всего отражают авторский субъективный взгляд на события или же транслируют точку зрения, которая выгодна компаниям или корпорациям, которые финансируют проект.

Обычно кино рассчитано на достаточно широкую и разнообразную аудиторию. Это означает, что о событии, о котором идет речь в картине, смогут узнать не только эксперты в этой области, но и обыватели [5]. Также многие дети начинают смотреть фильмы гораздо раньше, чем читать специализированную литературу или проходить события на уроках истории в школе. Таким образом, они уже с детства запоминают различные образы и могут воспринимать одну сторону в качестве героев или просто относиться к ней положительно, а другую – в роли агрессоров.

Кино можно считать дополнительным элементом конструирования коллективной обиды, поскольку обычно оно лишь дополняет собой актуальные события. Так, хорошо известно, что еще в периоды войн снимались фильмы для поддержания боевого духа и сплочения солдат. Такие картины особенно интересны с точки зрения конструирования коллективной обиды. Фактически в них зрители видят актуальные события, продемонстрированные на экране. В героях картины также многие могут узнать себя или своих знакомых, что помогает разделить сопереживание главным персонажам, поэтому еще во время Второй мировой войны каждая из сторон выпускала в большом количестве пропагандистские картины.

Достаточно часто можно столкнуться с тем, что фильм выполняет сразу две функции. С одной стороны, он содействует героизации образа солдат, а с другой стороны, он конструирует обиду по отношению к агрессору, его войску и политическому руководству. Также достаточно популярным приемом является демонстрация гибели положительного героя, который теряет жизнь в результате действий врагов. Это помогает сформировать по отношению к ним негативное отношение. Такой прием является особенно эффективным в условиях наличия реальных боевых действий. В таких случаях зрителям несложно сопоставить себя с героями и образами, продемонстрированными на экране. Все дело в том, что одна из главных задач кинематографа – это производство эмоций. При просмотре фильма зритель будет сопереживать главному герою картины и «впитывать» всю информацию

о событии. Он может узнать как реальные факты, так и вымышленные, поэтому коллективная обида может основываться на легендах, мифах. На экране можно воплотить разные события, и вовсе не обязательно, чтобы они были достоверными. Важно вызвать у зрителя эмоции, что позволит зафиксировать продемонстрированные образы.

Хотя большинство фильмов, посвященных военной тематике, конструируют коллективную обиду, такая модель поведения не становится актуальной для зрителей. Наиболее распространенная причина – нерелевантность продемонстрированных событий. Это можно сказать о большинстве картин, посвященных Второй мировой войне. Во-первых, в них обычно конструируется коллективная обида именно к нацистскому режиму, а не к Германии, а во-вторых, сейчас между странами нормальные политические отношения и нет очевидных конфликтов, поэтому такие картины служат скорее не для актуализации коллективной обиды, а для фиксации событий в коллективной памяти. Фильмы же, как и книги или различные исторические факты, могут использоваться в качестве дополнительных элементов конструирования коллективной обиды при условии наличия актуальных противостояний, то есть кинематограф выступает еще одной сферой, в которой можно уже в новом формате (не в качестве новостного сюжета или статьи) увидеть своего обидчика.

Конструирование коллективной обиды – это распространенный прием, одной из целей которого является сплочение вокруг общей травмы, беды. Общее чувство призвано объединить представителей разных групп вокруг одних ценностей. Во время войн или других конфликтных ситуаций такие картины выступают в качестве дополнительной мотивации и даже радикализации, а в последующем способствуют сохранению в коллективной памяти информации о значимых событиях.

В связи с этим производство и демонстрация таких фильмов являются особенно актуальными для Украины. Когда страна оказалась в условиях боевого конфликта, а также политического кризиса, достаточно быстро началось конструирование коллективной обиды посредством СМИ. Утверждению коллективной обиды содействовали актуальные новости, и долгое время военный конфликт на Востоке Украины никак не был отражен в кинематографе, что достаточно удивительно, ведь о событиях периода Революции Достоинства фильмы выходили уже в 2014 году, правда речь идет о документальных картинах («Майдан», «Все пылает»).

Тематика АТО начинает демонстрироваться в художественных фильмах только с конца 2017 года, то есть спустя 3,5 года с начала боевых действий. Можно сказать, что реакция украинского кинематографа на актуальные политиче-

ские события оказалась достаточно медленной. Впрочем, поскольку боевые действия продолжают, то фильмы, выходящие в прокат, помогают конструировать коллективную обиду и служат отражением текущих событий.

В своем исследовании мы обращаем внимание на фильмы украинского производства, поскольку события, связанные с АТО, актуальны в первую очередь для нашей страны. Если же брать широкий украинский прокат, то в нем преобладают другие коллективные обиды. В первую очередь это тематика Второй мировой войны.

Итак, первым фильмом, посвященным актуальным политическим событиям, стала картина «Киборги» (2017 год, реж. А. Сейтаблаев). Всего же за период 2017–2019 годов вышли сразу несколько фильмов, связанных с тематикой АТО, а именно «Позывной «Бандерас»» (2018 год, реж. З. Буадзе), «Иловайск 2014. Батальон «Донбасс»» (2019 год, реж. И. Тимченко), «Донбасс» (2018 год, реж. С. Лозница). Это фильмы, посвященные актуальным политическим событиям. Конструирование коллективной обиды в них в первую очередь проявляется в демонстрации образов врага и жертвы, демонстрации ненависти к определенной нации или ее представителям.

Также обращает на себя внимание тот факт, что в этот период в широкий украинский прокат вышел еще ряд картин, которые конструируют коллективную обиду схожим образом. Это «Тайный дневник Симона Петлюры» (2018 год, реж. О. Янчук), «Червонный» (2017 год, реж. З. Буадзе), «Круты 1918» (2018 год, реж. А. Шапарев). Используемые в них приемы конструирования коллективной обиды являются достаточно распространенными. Это создание, с одной стороны, образа врага, а с другой стороны, образа жертвы. Причем апелляция к событиям из исторического прошлого – это попытка продемонстрировать, что конфликтные отношения народов случались на разных исторических этапах. Поскольку эти картины были проанализированы нами ранее [6], то в этой работе предлагаем остановиться на еще более актуальных примерах конструирования коллективной обиды.

Даже в 2020 году, несмотря на серьезные ограничения в прокате, вышло сразу несколько картин, способствующих конструированию коллективной обиды. Это фильмы «Черкаскы» (2019 год, реж. Т. Яценко), «Наши котики» (2020 год, реж. В. Тихий), «Східняк» (2019 год, реж. Э. Ива). Также за последний год в широкий прокат вышло сразу 2 документальных фильма, посвященных теме АТО. Это картины «Осколки» (2020 год, реж. А. Якубов) и «Земля голубая, будто апельсин» (2020 год, реж. И. Цилик). Это первые документальные фильмы, посвященные именно событиям, связанным с АТО, которые были выпущены в широкий прокат. Сразу отметим, что хоть их

относительно немного, если брать общее количество картин, вышедших в прокат, но поскольку тема актуальная и используется в украинском кинематографе уже не первый год, то за счет регулярного выпуска таких картин удастся сконструировать определенное отношение к происходящим событиям.

Фильмы, вышедшие в прокат в 2020 году, посвящены теме АТО, а также судьбе последнего украинского корабля в Крыму. Одна из ключевых их функций – поддержание морально-боевого духа солдат, а также закрепление в общественном сознании образа героев. Конструированию коллективной обиды они часто содействуют за счет небольших эпизодов, которые демонстрируются в фильмах.

Начнем с картины «Черкасы», которая повествует о судьбе последнего украинского корабля в Крыму. Лишь один такой поступок создает образ героя, и именно героизация украинских моряков является центральным элементом этой картины. Причем, что характерно, в ней сложно выделить очевидного главного персонажа (который изначально есть, но со временем его экранного времени становится все меньше), что позволяет транслировать такой образ не на одного конкретного моряка, а на всю команду, которая сохранила верность украинскому народу.

Конструирование коллективной обиды в фильме можно проследить в нескольких фрагментах. Во-первых, один из персонажей говорит, что их «не готовили воевать с братским народом». Так проходит утверждение образа жертвы, которыми оказались моряки. Так демонстрируется не столько неготовность военных к боевым действиям, сколько попытка показать, насколько подлый поступок был совершен.

Дальнейший ход событий в картине только содействует утверждению коллективной обиды. Так, в одном небольшом эпизоде герои картины рассказывают о пропаже крымско-татарского активиста, то есть создается еще один образ невинной жертвы, а также происходит утверждение тезиса о репрессиях в отношении политических оппонентов. Еще одним эпизодом, важным с точки зрения коллективной обиды, является фрагмент с нападением российских военных на корабль, когда группа вооруженных лиц оказывается на судне. Таким образом, транслируется образ врага, агрессора, который совершает незаконное проникновение и силой заставляет подчиниться. Чуть позже российские военные уже убивают одного из моряков, что создает образ сакральной жертвы. В совокупности с историей изгнания украинских моряков из их родного места дислокации эпизоды, о которых шла речь выше, содействуют воспроизведению травмирующего опыта. Он заключается в насильственном изгнании, убийстве украинского моряка, военном вторжении.

Несмотря на то, что многие из указанных эпизодов не занимают центральное место в картине, ее общая концепция и демонстрация таких ролевых отношений могут считаться элементами конструирования коллективной обиды. Однако более отчетливо в фильме все же прослеживается создание образа героев в отношении украинских военных, которые отказались сдаться.

В совершенно ином ключе рассказывает о событиях в зоне АТО картина «Наши котики». В ней авторы в первую очередь высмеивают идеологического и военного противника, воспроизводя в гротескной форме ряд стереотипов. Несмотря на юмористический характер картины, в ней есть несколько важных эпизодов с точки зрения конструирования коллективной обиды. Так, это создание образа врага, которого олицетворяют военные, чеченцы (как отдельная национальная группа и наемники, пришедшие на чужую землю), политическое руководство, которое «боготворят» боевые противники, а также местное население Донбасса, которое враждебно относится к украинским солдатам. Характерным является эпизод на 35 минуте фильма, когда один из украинских военных говорит в отношении жителей Донбасса, которые не поддерживают воинов АТО, яркую фразу «Я людей там не вижу». Так происходит конструирование образа врага в отношении не столько внешнего оппонента, сколько внутреннего. Это достаточно распространенный прием, который ранее можно было увидеть в таких картинах, как «Позывной «Бандерас»», «Иловайск 2014. Батальон «Донбасс»», «Донбасс». Этот прием позволяет утвердить образ внутреннего врага. Причем, что характерно и для фильма «Наши котики», в картинах демонстрируется достаточно стереотипный образ, который включает ненависть ко всему украинскому (особенно языку), непоколебимую веру российским СМИ. В этой картине демонстрации карикатурных образов уделено особое внимание, ведь фактически именно на этом она и строится.

Однако помимо шуток в фильме есть эпизоды, в которых воспроизводится травмирующий опыт, например, в сценах, где говорится, что враг сейчас собирается устроить зачистку территории. Так, в очередной раз в картине создается образ враждебной стороны, агрессора, который нацелен на физическое устранение украинцев. События АТО воспроизводятся и закрепляются в общественном сознании, пусть и в несколько необычной форме, которая предполагает высмеивание прямого оппонента, а также собственных недочетов.

Еще один фильм, который конструирует коллективную обиду, – это «Східняк». Картина основана на реальных событиях, и в ней рассказывается о боевых буднях украинских военных, одним из которых является местный житель, а другим – житель западной части страны. Для этого фильма

характерна більш традиційна демонстрація ролей, в якості героїв показані українські солдати, також походять демонстрація бойових дій, вироблення травмуючого досвіду. Ідеє розповідь про конкретні бойові втрати, які були отримані на фронті («у нас один 300-й»). При допомозі таких простих прийомів проходить утвердження базисних тезисів про жертви з української сторони. Картина «Східняк» більше інших направлена саме на створення позитивного образу українських військових, а не на конструювання образу ворога, тому декілька відрізняється від фільмів, схожих за тематикою. Вона скоріше призначена продемонструвати, що на Донбасі є багато людей, які підтримують проукраїнську позицію.

Аналогічні образи можна зустріти в картинах, які виходили в прокат раніше, в 2018–2019 роках, тому можна сказати, що для українського кінематографа характерна демонстрація «раскола», який стався між жителями Донбасу, одна частина яких перейшла на сторону сепаратистів, а друга вступила в ряди ВСУ. Так, відбувається утвердження в колективній свідомості образу проукраїнських і сепаратистських жителів регіону, причому образ останніх часто ґрунтується на їх максимально стереотипному сприйнятті, що особливо характерно для перших фільмів, присвячених тематикі АТО.

Кожну з представлених і проаналізованих картин можемо розглядати як елементи конструювання колективної образи, ґрунтуючись на актуальній політичній ситуації, тобто вони доповнюють новинні сюжети, конструюють героїчний і жертвенний образ українських військових. Вони часто стають жертвами військових опонентів, що сприяє формуванню до них негативного ставлення, бажання помститися.

Сучасні українські фільми виконують розповсюджену функцію, а саме вони допомагають глядачам побачити на екрані популярні і актуальні образи, які до цього демонструвалися тільки в новинних сюжетах. Так, проходить їх утвердження і конструювання. Крім інших елементів, помітну роль грає демонстрація травмуючого досвіду, з якими стикнулися українські військові і місцеві жителі. Це сприяє утвердженню моделі поведінки, яка характеризується дуже негативним ставленням до агресора (який практично в кожній картині заявлений чітко), а також жалості до власних невинних жертв, тобто є походження конструювання колективної образи.

Висновки. Колективна образа в кінематографі частіше за все проявляється в створенні образів жертви і ворога в відношенні демонструваних персонажів. Оскільки колективна образа – це мо-

дель поведінки, яка створюється штучно, саме вибір тематики картини, демонструвані в ній ролі і взаємовідносини персонажів призводять до її появи і утвердження.

В українському кінематографі травми і образи почали широко відображатися після 2017 року, тобто для створення фільмів (після початку проведення бойових дій як природного каталізатора колективної образи), в яких будуть відображені популярні образи і герої. В першу чергу сучасні картини присвячені тематикі проведення АТО. В перших фільмах, які вийшли в прокат в 2017–2019 роках, були утверджені образи жертви і агресора, які знайшли своє продовження в картинах, випущених уже в 2020 році. Однак зараз зросло тематичне різноманіття фільмів. Тепер це не тільки військові-патриотичні драми, але і комедії, які в юмористичному ключі демонструють образи українських військових, ворожих сил, а також сприяють утвердженню і поширенню колективної образи. Походять це за рахунок невеличких епізодів, в яких відображаються образи ворога і жертви, нешанування до національних символів, образи.

Незважаючи на відносну нечисленність проаналізованих картин, вони виробляють єдину модель ставлення до українським військовим і ворожим військам. Оскільки конфлікт залишається актуальним, це робить подальше виробництво фільмів, які конструюють колективну образу, більш ймовірним. Вони допоможуть не тільки підтримувати бойовий дух, але і консолідувати суспільство стосовно національної безпеки і єдності.

Література

1. Волков Е., Пономарева Е. Ігрове кіно як історичний джерело для вивчення культурної пам'яті. *Вісник ЮУрГУ. Серія «Соціально-гуманитарні науки»*. 2012. Вип. 18. № 10. С. 22–25.
2. Ассман Я. Культурна пам'ять: писмо, пам'ять про минуле і політична ідентичність в високих культурах давності / пер. з нем. М. Сокольської. Москва: Мови слов'янської культури (ЯСК), 2004. 368 с.
3. Лотман Ю. Пам'ять в культурологічному освітленні. *Вибрані статті*: в 3 т. Т. 1. Таллінн: Александра, 1992. С. 200–202.
4. Ферро М. Кіно і історія. *Вопросы истории*. 1993. № 2. С. 47–57.
5. Ерохіна Т. Феномен пам'яті в масовій культурі: контрпам'ять і постпам'ять в українському кінематографі. *Ярославський педагогічний вісник*. 2017. № 5. С. 269–274.
6. Музыльов А. Конструювання колективної образи засобом кінематографа: український контекст. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Science. Budapest*. 2020. № VIII (41). С. 81–84.

Анотація

Музильов О. В. Особливості конструювання колективної образи за допомогою кінематографа (на прикладі сучасних українських фільмів). – Стаття.

У статті розглянуто особливості конструювання колективної образи за допомогою кінематографа. Розглянуто теоретичні основи роботи, а саме статті дослідників, які вивчають правила конструювання та утвердження колективної пам'яті в кінематографі. Колективна образа розглядається саме як частина пам'яті, в якій вона закріплюється за допомогою такого способу, як перегляд фільмів.

Виявлено основні особливості відображення колективної образи в кіно. Найчастіше для її конструювання використовуються образи ворога і жертви. Вони гіпертрофовані, жертва постає виключно в позитивному світлі, практично без недоліків. Образ ворога створюється як образ жорстокого, брутального, зневажливого, який готовий фізично і морально принизити жертву. Позитивний персонаж стає жертвою дискримінації, військової агресії, інших проявів неповаги.

Зображення образів жертви і ворога в картинах сприяє конструюванню ставлення до різних соціальних груп в суспільстві. Люди сприймають моделі поведінки, продемонстровані на екрані, як релевантні, а потім відтворюють їх у реальному житті.

Проведене дослідження демонструє, що в Україні на тлі актуалізації військових і політичних проблем регулярно випускаються в широкий прокат фільми, які конструюють колективну образу. Серед картин, що вийшли в прокат у 2020 році, до таких можна віднести «Східняк», «Черкаси», «Наші котики». У них конструється образ українських військових не тільки як героїв і захисників Батьківщини, але й як безневинних постраждалих, які стають жертвами обставин. Для картин характерні героїзація воїнів і демонстрація жертв, з якими зіткнулися військові. Несправедливість щодо них приводить до формування колективної образи як відповіді на ті бойові втрати, з якими довелося зіткнутися.

Також у фільмах українського виробництва регулярно відтворюється образ ворога, який демонструється як жорстокий, підступний, що порушує наявні міжнародні домовленості. Його втілює як воєнне, так і політичне керівництво.

Демонстрація таких картин сприяє консолідації певної частини населення навколо єдиних цінностей, а також посиленню негативного сприйняття ворога.

Ключові слова: колективна образа, колективна пам'ять, травма, кінематограф, образ жертви, образ ворога.

Summary

Muzylov O. V. Peculiarities of constructing a collective resentment through a cinematographer (on the example of modern Ukrainian films). – Article.

The article deals with the peculiarities of constructing a collective resentment with the help of cinema. Theoretical bases of work are considered – its articles of researchers who consider rules of designing and the statement of collective memory in a cinema. The collective resentment is considered as a part of memory in which it is fixed by means and such way as viewing of films.

The main features of the reflection of the collective resentment in cinema are revealed. Images of the enemy and the victim are most often used for its construction. They are hypertrophied; the victim appears only in a positive light, almost without flaws. The image of the enemy is created as cruel, brutal, contemptuous, who is ready to physically and morally humiliate the victim. A positive character becomes a victim of discrimination, military aggression and other manifestations of disrespect.

The depiction of the images of the victim and the enemy in the paintings helps to construct attitudes towards different social groups in society. People perceive the patterns of behavior shown on the screen as relevant and then reproduce them in real life.

The study shows that in Ukraine, against the background of the actualization of military and political problems, films that construct a collective resentment are regularly released. Among the paintings released in 2020 include: "Skhidnyak", "Cherkasy", "Our Cats". They construct the image of the Ukrainian military not only as heroes and defenders of the homeland, but also as innocent victims who become victims of circumstances. The paintings are characterized by the heroization of soldiers and the demonstration of victims faced by the military. Injustice towards them leads to the formation of collective resentment in response to the combat losses we had to face.

Also in Ukrainian films, the image of the enemy is regularly reproduced, which is shown as cruel, insidious, which violates existing international agreements. It is embodied in both military and political leadership.

Demonstration of such pictures helps to consolidate a certain part of the population around common values, as well as to strengthen the negative perception of the enemy.

Key words: collective resentment, collective memory, trauma, cinema, image of the victim, image of the enemy.

УДК 316.356.4:316.722

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.930>

В. А. Плющ

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6945-4233>

аспірант

Інституту соціології Національної академії наук України

СОЦІОЛОГІЧНІ МОДЕЛІ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ АДАПТАЦІЇ СУЧАСНИХ МІГРАНТІВ В ІНШОКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Питання адаптації мігрантів в іншокультурному середовищі посідають важливе місце в дослідженнях процесів міграції, оскільки саме успішна адаптація мігрантів до умов та вимог приймаючого суспільства дасть змогу забезпечити плідне, взаємокомфортне міжкультурне співіснування. Дослідники багатьох дисциплін аналізують наявні моделі адаптації мігрантів та проводять порівняння ступеня впливу тих чи тих чинників на характер міжкультурної взаємодії. Одним із нагальних питань у вітчизняній соціології є узагальнення наявних зарубіжних та вітчизняних теоретичних моделей адаптації мігрантів в іншокультурному середовищі.

Мета статті полягає в огляді напрацьованої соціологічної спадщини теоретичних моделей соціокультурної адаптації мігрантів в іншокультурному середовищі, виробленні узагальненої типологізації моделей адаптації мігрантів від початку XX століття до сьогодення.

У дослідженні автор буде спиратись на публікації таких авторів, як В. Томас, Ф. Знанецький, Р. Редфілд, Р. Лінтон, М. Герсковіц, Р. Парк, Дж. Беррі, Ф.В. Рудмін, М. Кларк, Ш. Кауфман, Р. Пірс, А. Рудігер, С. Спенсер, Т. Горовіц, В. Володько, О. Ровенчак.

Міграційна проблематика сьогодні вважається однією з найактуальніших у світі. У XXI столітті практично не залишилось країн, котрі не стикалися б із проблемами прибуття, виїзду або транзиту власного чи прибулого населення, з проблемами пристосування та органічного включення останнього у суспільне життя. З посиленням глобалізації усіх процесів суспільного розвитку, прискоренням транссуспільної мобільності, міждержавних взаємин тощо значення міграційних процесів стрімко зростає.

З моменту прибуття мігрантів до іншої країни, регіону чи спільноти починається процес їх адаптації до нового соціокультурного середовища з його культурними, політичними, правовими, релігійними, психологічними та іншими необхідними для існування особливостями, одночасно постають проблеми, що пов'язані з ними. В науковій літературі прийнято виділяти окремі види адаптації мігрантів, зокрема економічну, політичну, трудову, етнічну, релігійну,

освітню, інформаційну, соціальну, культурну, психологічну, кожна з яких є вагомою та заслуговує поглибленого вивчення відповідними галузями знань [10, с. 112].

Від початку формування соціологічної науки увагу аналітиків привертала саме проблеми, пов'язані із соціокультурною адаптацією. Нею переймалися такі відомі соціологи, як Р. Парк, Ф. Знанецький, В. Томас. У даній йтиметься про адаптацію мігрантів в іншокультурному середовищі, отже, предметною цариною цього дослідження буде виступати соціокультурна адаптація, що охоплює соціальну, культурну, побутову та психологічну сфери взаємодії мігрантів з приймаючою спільнотою.

Історично склалось так, що увага дослідників до проблем соціокультурної адаптації мігрантів пов'язана з аналізом акультурації, або міжкультурної адаптації. В соціологічній літературі термін «аккультурація» визначає «процес взаємовпливу культур, за якого здійснюється запозичення елементів однієї культури іншою, повністю чи частково засвоюються правила, норми та цінності чужої культури, її моральні та матеріальні здобутки, котрі змінюються під впливом нових соціокультурних умов» [14, с. 7].

Згідно з Р. Редфілдом, Р. Лінтоном та М. Герсковіцом, «аккультурація охоплює ті явища, які виникають, коли групи людей, що мають різні культури, постійно контактують між собою, з подальшими змінами в оригінальних моделях культури однієї або обох груп» [5, с. 149].

Визначення ж адаптації мігрантів трактується як «комплекс особливостей вчинків та поведінки мігрантів, що має соціокультурне походження, завдяки якому особа чи група осіб забезпечує собі успіх у конкуренції з представниками інших етнічних груп, які спільно проживають на одній території певної держави» [13, с. 88].

Канадський соціальний психолог Дж. Беррі зіставляє ці два поняття та дає пояснення їх взаємозалежності та взаємозаміни, оскільки адаптація, за визначенням ученого, є «стратегією самого процесу акультурації та безпосередньо її результатом» (рис. 1) [1, с. 496].

Дослідник поділяє адаптацію на два види, а саме соціокультурну та психологічну. З точки



Рис. 1. Адаптація як стратегія та результат акультурації за Дж. Беррі, 1987 рік

зору соціальної психології, психологічна адаптація пов'язана зі взаємодією особи й соціального середовища, що приводить до оптимального співвідношення цілей і цінностей особи та групи. Цей вид адаптації припускає пошукову активність особи до самоідентифікації, усвідомлення нею свого соціального статусу і соціально-рольової поведінки, її місце в процесі виконання спільної діяльності, власне ставлення до норм, цінностей і традицій соціальної групи [12, с. 91].

Під соціокультурною адаптацією вітчизняні соціологи В. Володько і О. Ровенчак розуміють «процес та результат пристосування мігранта до нового соціокультурного середовища, що передбачає взаємне засвоєння чи відторгнення нових соціальних та культурних норм, цінностей, способів поведінки, притаманних мігранту та приймаючій спільноті» [11, с. 192].

Загалом соціокультурна адаптація мігранта, на думку Дж. Беррі, стосується двох проблем: по-перше, підтримки своєї культури, тобто того, якою мірою зберігається власна культурна ідентичність мігранта в новому іншокультурному середовищі; по-друге, участі в міжкультурних контактах або ступеня залучення мігранта до культури приймаючої спільноти. Отже, згідно з Дж. Беррі, необхідно з'ясувати позицію індивіда стосовно його ставлення до цінностей власної культури і необхідності її збереження для розвитку його етнокультурної ідентичності; ставлення індивіда до групи приймаючого середовища: наскільки взаємодія з членами іншокультурної групи є цінною і бажаною для індивіда. Якщо обмежити відповіді на ці питання відповідями «так» або «ні», Дж. Беррі отримує чотири адаптаційні моделі акультурації, котрі в соціологічній літературі прийнято називати моделями адаптації,

а саме моделі асиміляції, інтеграції, сепарації та маргіналізації [1, с. 496].

Модель асиміляції передбачає, що мігрант зорієнтований на ідентифікацію з новою культурою, засвоєння культурних цінностей та поступове заміщення ними цінностей власної культури.

Модель сепарації (сегрегації) припускає, що мігрант відхиляє культуру приймаючого середовища і зберігає свої культурні цінності.

Модель маргіналізації означає, що мігрант не ідентифікує себе з жодною культурою. Це може бути результатом неможливості підтримки власної культурної ідентичності й відсутності бажання встановлювати позитивні відносини з групою приймаючого середовища.

Модель інтеграції передбачає, що мігрант ідентифікує себе як із власною, так і з приймаючою культурою, зберігаючи власну культурну спадщину разом із доброзичливим ставленням до культури країни-реципієнта.

Сьогодні окрім типології адаптаційних моделей Дж. Беррі, в науковій літературі налічується більше 100 варіацій моделей адаптації, що пропонуються вченими різних гуманітарних дисциплін (соціології, психології, антропології тощо). Зокрема, норвезький соціолог Ф.В. Рудмін структурував їх через згаданий конструкт Дж. Беррі чотирьох моделей адаптації залежно від відносної ваги власної культури (ВК) і приймаючої культури (ПК). Ці чотири адаптаційні моделі, котрі ми в подальшому будемо називати класичними, позначені так:

- 1) -ВК +ПК, згідно з якою приймаюча культура є вагомішою за власну;
- 2) +ВК -ПК, згідно з якою власна культура мігранта є вагомішою за приймаючу культуру;
- 3) +ВК +ПК, згідно з якою обидві культури мають рівноцінну вагу для мігранта;



Рис. 2. Алгоритм побудови конструкту чотирьох моделей адаптації Дж. Беррі

4) -ВК -ПК, згідно з якою жодна культура не є прийнятною для мігранта [8, с. 6].

Анотована бібліографія теоретичних досліджень в галузі соціології, психології, антропології, лінгвістики та інших соціальних дисциплін щодо можливих адаптаційних моделей мігрантів у приймаючому іншокультурному середовищі від початку XX століття до сьогодення наведена в табл. 1. У своїх роботах «Критика історії акультурації: психологія асиміляції, сепарації, інтеграції та маргіналізації» та «Каталог конструктів акультурації: Опис 128 моделей» Ф.В. Рудмін звертається до критичного аналізу кожної з вищезгаданих концепцій, ми ж розглянемо лише декілька найвідоміших з них та найбільш дотичних до нашого дослідження [7; 8].

Одними з перших науковців, які теоретизували основні індивідуальні адаптаційні реакції мігрантів в іншокультурному середовищі, були соціологи В. Томас і Ф. Знанецький, які на початку XX століття вивчили це питання в роботі «Польський селянин в Європі та Америці». Науковці стверджували, що культура складається зі спільних аперцептивних процесів, таких як звички, асоціації, погляди й переконання, які називаються схемами та присутні в будь-якому стабільному соціальному середовищі. Так, на основі емпіричних досліджень щодо польських мігрантів США дослідниками були виокремлені три моделі адаптаційних реакцій мігрантів залежно від їх рівня страху перед змінами чи рівня цікавості щодо цих змін [9, с. 1854–1856].

1) Богемна реакція (-ВК +ПК), згідно з якою іммігрант має низький рівень страху і високий рівень цікавості до змін, що стимулює його до пошуку змін і пристосування до будь-якого соціального контексту, однак за рахунок дезорганізації осо-

бистості. Відмовившись від культурних «схем» меншості і завжди приймаючи нові, особистість богежного типу може добре асимілюватися з приймаючою культурою.

2) Міщанська реакція (+ВК -ПК), згідно з якою іммігранти мають високий рівень страху і низький рівень цікавості до змін, дотримуючись культурних та соціальних традицій і відкидаючи сучасні зміни та досягнення, отже, тяжко адаптуючись до нових соціокультурних умов.

3) Творча реакція (+ВК +ПК), згідно з якою іммігранти мають баланс рівня страху і цікавості, отже, прагнуть збалансованих змін, одночасно підтримуючи і змінюючи власну культуру, пристосовуючись до нового соціокультурного середовища.

У 1928 році американський соціолог Роберт Парк, досліджуючи расові проблеми міжкультурної взаємодії в американських містах, розробляє теорію асиміляції, згідно з якою будь-який індивід, котрий за власним бажанням або проти нього знаходить себе в ситуації існування на межі двох різних культур, проходить процес адаптації на шляху до пристосування до полікультурних умов. Відповідно до концепції Р. Парка, існує чотири адаптаційні стани мігранта, а саме перехідний, сепараційний, гібридний та стан асиміляції [4, с. 881–892].

1) Перший стан є перехідним (+ВК -ПК) від приймаючої культурної спільноти та збереження культурних кодів власної.

2) Другий можливий стан асиміляції (-ВК +ПК) в новий суспільний порядок характеризується прийняттям чужої культури та поступовим відчуженням від власної.

3) Третій можливий стан сепарації (-ВК-ПК) характеризується звільненням від кордонів,

Таблиця 1

Узагальнена таблиця моделей адаптації з 1918 до 2011 року

Рік, прізвище автора	-ВК +ПК	+ВК –ПК	+ВК +ПК	-ВК -ПК
1	2	3	4	5
Адаптаційна модель				
1918, Томас, Знанецький	Богемна реакція	Міщанська реакція	Творча реакція	–
1920, Росс	Акомодаційна	Толерантна	Компромісна	–
1920, Берксон	Американізаційна	Федерація національностей	Плавильний котел культур	–
1923, Бартлет	Заміщення	Часткове заміщення	Змішування	–
1924, Міллер	Плавильний котел	Сегрегація	Опосередкованість	–
1932, Турнвальд	Реінтеграція	Симбіоз	Гібридність	Перехідний період
1928, Парк	Імітація, інтеграція	Сепарація	Культурна гібридність	Перехідний стан
1934, Гоффман	Неприйняття іноземної мови	Тільки іноземна мова	Пропорційний білінгвізм	–
1934, Браун	–	Ізоляція	Субординація	Асиміляційний синтез
1936, Редфілд, Лінтон, Герсковіц	Прийняття	Реакція	Адаптація	–
1939, Чілд	Повстанська реакція	Інтергруповая реакція	Подвійна реакція	Апатична реакція
1940, Сроул				
1940, Слоткін	Повстанська, маргінальна	–	Змішана, авантюрна, незалежна, акультурована	Неорганізована, емансипована
1943, Девро, Лоеб	–	Захисна ізоляція	Прийняття нових цінностей	Дисоціативна негативна акультурація
1945, Сентер	Приймати	Утримувати	–	Розвивати
1945, Вітр	Асиміляція	Войовничість, відокремлення	Плюралізм	–
1947, Кампазі	Успішна	Мінімальна	Дилетантська	–
1948, Левін	Негативний шовінізм	Шовінізм	Подвійна толерантність	Маргінальність
1949, Іхайзер	Імітування	Відхилення	Псевдорішення	Заперечення
1949, Гордон	Маргінальність	Збереження	Ствердження	–
1949, Богардус	Нав'язливість	–	Сліпа, демократична	–
1951, Воже	Маргінали	Місцеві	Видозмінені	–
1951, Беррі	Асиміляція	Сегрегація	Плюралізм, стратифікація	Об'єднання, злиття
1952, Шпіндлер, Голдсміт	Акультуровані	Місцеві	Перехідні	Культ Пейота
1952, Зажонк	Підпорядкування	Агресія	Фрустрація	–
1952, Ітон	Асиміляція	Контрольована акультурація	–	Маргінальність
1952, Айзенштадт	Невпевнений перехід	Традиційність	Впевнений перехід	Виживання
1952, Айзенштадт	Самозмінювана згуртована етнічна група	Ізольовані стабільні та активні сім'ї	Згуртована етнічна група	Ізольована апатична сім'я
1952, Ліі	Акультурована особа	Сегрегована особа	Маргінальна особа	–
1952, Білс	Прийняття	Реакція	Синкретизм	Переформулювання
1953, Віллі	Колонія	Біженці	Змішування	–
1953, Тафт	Монізм	Плюралізм	Інтеракціонізм	–
1953, Сімпсон, Йінгер	Асиміляціоніст	Сецесіоніст, войовничий	Плюраліст	Амбівалентний
1954, Барнетт, Брум, Сігель, Вогт, Ватсон	Прогресивне пристосування	Реактивна адаптація	Стабілізований плюралізм	Культурна дезінтеграція
1955, Спіро	Асиміляція	Солідарність	Акультурація	Декультурація
1955, Антоновський	Активна загальна спрямованість	Активна/пасивна орієнтація на іудаїзм	Дуальна орієнтація	Амбівалентна, пасивна загальна спрямованість
1956, Зубрижских	Асиміляція	–	Акомодація	Конфлікт
1956, Коен	Асиміляція	Виживання	–	Байдужість

Продовження таблиці 1

1	2	3	4	5
1957, Річардсон	Ідентифікація	Ізоляція	Акомодація	–
1957, Доренванд, Сміт	Переорієнтація	Повторне підтвердження, нативізм	Часткова переорієнтація	Відчуження, відновлення
1957, Горобін	Асимільовані	Оглядаються в минуле	Англізовані	Без коріння
1957, Тафт	Асиміляція	–	Акомодація	Маргіальність
1958, Гласер	Асимільовані	Сегреговані	Маргіальні	Десегреговані
1958, Беннет, Пассін, МакНайт	Ідеаліст	Констриктор	–	Регулятор
1958, Томас	Індіанці середнього класу	Консервативні індіанці	Генералізовані індіанці	Сільські білі індіанці
1959, Боррі	Асиміляція	Ізоляція	Інтеграція	–
1960, Ротман	Недооцінююча	Переоцінююча	Помірна	Маргіальна
1960, Озубел	Асимілятивна	Рецесивна	Адаптаційна	Дезінтеграція
1961, Херман	Підпорядкування	Відступ та відлучення	Пристосування та інтеграція	Вагання і розчарування
1961, Воллас	Асиміляція	Нативізм, націоналізм	Активізація	Нерухомість
1962, Байлін, Кельман	Ідентифікація	Супротив	Погодження	Інтерналізація
1962, Рой	Амальгамація, об'єднання, злиття	Соціальна сегрегація	Соціальна інтеграція	–
1963, Джонсон	Суб'єктивна асиміляція	–	Зовнішня асиміляція	–
1963, Неш, Шо	–	Традиційна	Перехідна	Автономна
1963, Глазер, Мойніхан	Асиміляція плавильного котла	Культурний плюралізм	Групи етнічних інтересів	–
1963, Вандер, Занден	Асиміляція	Агресія, чутливість, зростання его	Акомодація	Ненавість до себе, відчуження від реальності
1964, Лінтон	Соціокультурне злиття	Нативістичні рухи	Керовані культурні зміни	–
1964, Гордон	Асиміляція	Структурний плюралізм	Культурний плюралізм	Маргіальність
1965, Форг	Досягнена асиміляція	Досягнена сепарація	Колоніальний бікультуралізм	Напівакультурована маргіальність
1966, Кесінг	Асиміляція	Супротив акультурації	Традиційне суспільство, симбіотичне	Культурне злиття
1967, Лондон	Асиміляція	Плюралізм	Інтеграція	–
1967, Неш	–	Неадаптованість	Зближення	Богемність
1967, Ламберт	Відхилення	Ідентифікація	Неетноцентричність	Амбівалентність
1968, Маден, Мейер	Акультурація	Навітизм	Стабілізована акультурація	Маргіальність
1969, Комо	Провідна акультурація	Можлива акультурація	Мінімальна акультурація	Вірогідна акультурація
1969, Рабушка	Міжетнічний шлюб	Етноцентризм	Інтеграція	–
1969, Барт	Асиміляція	Еволюція	–	Меншість низького рангу
1970, Сарук, Гулустан	Орієнтованість на більшість	Орієнтованість на меншість	Орієнтованість на бікультуралізм	Апатична орієнтованість
1970, Реес	Асиміляція	Акомодація	Інтеграція	–
1970, Борн	Інновація	Ретреатизм, заперечення	Примирення	Абстрагування
1970, Соммеріад, Беррі	Асиміляція	–	Інтеграція	Маргіальність
1970, Беррі	Асиміляція	Заперечення	Інтеграція	Маргіальність
1971, Су, Су	–	Традиціоналізм	Азіат-Американець	Маргінал
1972, Гаардер	Високий статус одномовності	Низький статус одномовності	Координований білінгвізм	Подвійний напівлінгвізм
1972, Беррі, Еванс, Ровінсон	Асиміляція	Заперечення, сегрегація	Інтеграція, колоніалізм	Декультурація
1973, Зак	Негативно-позитивна реакція	Позитивно-негативна реакція	Позитивно-позитивна реакція	Негативно-негативна реакція

Продовження таблиці 1

1	2	3	4	5
1974, Хант, Вокер	Культурна асиміляція	Культурний плюралізм	Структурна асиміляція	Інтеграція
1974, Петтігру	–	Гетто «Чорної влади»	Інтеграція, десегрегація	Типове міське гетто
1974, Беррі	Плавильний котел	Заперечення, вибірко-ва сегрегація	Інтеграція, батьківська інтеграція	Маргінальність, декультурація
1975, Вудс	Модифіковані	Традиційні	Ладінізовані	Ладіно
1976, Беррі	Асиміляція	Заперечення	Інтеграція	Декультурація
1976, Шуманн	Асиміляція	Консервація, збереження	Акультурація	–
1976, Кларк, Кауфман, П'єрс	Висока самоідентифікація з контактуючою культурою	Прагнучі повернутися до витоків власної культури	Бікультурні	Ізольовані
1976, Дрідгер	Більшість асимільованих	Етнічно ідентифіковані	–	Культурно маргінальні
1976, Вагнер	–	Традиційні	Транзитні, американський середній клас	–
1977, Беррі, Каллін, Тейлор	Асиміляція	Заперечення	Інтеграція, теорія мультикультуралізму	Декультурація
1977, Спіндлер	Наслідування	Збереження кордонів	Бікультуралізм, синтез, керовані ідентичності	–
1978, Кларк, Кауфман, Пірс	–	Тип 5	Типи 2, 3, 4, 6	Тип 1
1979, Каміллері	–	Свідома підтримка традиційних цінностей та культури	Прагнення до синтезу культур, зокрема тих аспектів приймаючої культури, які сприяють соціальному та економічному розвитку	Заперечення нових цінностей та втрата своєї традиційної культури
1979, Коен-Емерік	Модерні	Традиційні	–	Невизначені
1980, Канг	Асиміляція	Традиціоналізм	Бількультурність	Маргінальність
1980, Фішмен	Моногłosія і монолінгвізм	Диглосія і монолінгвізм	Диглосія і білінгвізм	Моногłosія і білінгвізм
1980, Шапочник, Куртинец, Фернандес	Причетні до єдиної культури	Причетні до єдиної культури	Причетні до двох культур	Не причетні до жодної культури
1980, Беррі	Асиміляція, плавильний котел	Заперечення, сегрегація	Інтеграція, мультикультуралізм, плюралізм	Декультурація, маргінальність, етноцид
1980, Паділла	Англiцизм	Неакультурація	Помірність	–
1980, Абрамсон	Трансформація	Традиціоналізм	Вигнання	Недоступність
1981, Тафт	Маргінальність через асиміляцію	Маргінальність через множинну сепарацію	Маргінальність через посередництво чи множинну інтеграцію	Ізоляція
1981, Троспер	Перенесення	Автономність	Контакт	Відчуження
1981, Бантон	Конформізм	Колоніальність	Перехідна реакція	Ізоляція
1982, Бошнер	Асиміляція	Сегрегація	Інтеграція	–
1982, Шмітер	Асиміляція, винищення	Сегрегація	Плюралізм	Маргінальність
1983, Беррі	Асиміляція	Заперечення, опір	Інтеграція	Декультурація, маргінальність
1984, Беррі, Кім, Янг, Буджакі	Асиміляція	Сепарація	Інтеграція	Маргінальність
1986, Шуманн	Асиміляція	Консервація	Адаптація	–
1986, Тріадіс, Кашима, Шимада, Вілареал	Акомодація	Етнічна прихильність	–	–
1987, Нелд	Асиміляція	Опір	Інтеграція	–
1988, Могаддам	Нормативна асиміляція	Ненормативне збереження культурної спадщини	Нормативне збереження культурної спадщини	Ненормативна асиміляція
1988, Содомський, Карі	Дуже американська, переважно американська	Провінціальна, Азіатсько-Індіанська	Бікультуральна	–

Закінчення таблиці 1

1	2	3	4	5
1991, Хатнік	Асимілятивна	Дисоціативна	Акультураційна	Маргінальна
1992, Мертон	Конформність, інновація	Ритуалізм, ретритизм (ескейпізм)	–	Бунт
1993, ЛяФрамбуаз, Колеман, Гертон	Асиміляція	–	Чергування, злиття, мультикультуралізм, акультурація	–
1993, Саег, Ларсі	Асиміляція	Етноцентризм	Інтеграція	Маргіналізація
1994, Донченко	Ідентифікація	Індивідуалізація, маргіналізація	Інвестиція	Девіація
1995, Кольман	Акультурація, монокультуралізм	Сепарація	Інтеграція, чергування	Злиття
1995, ДеВос	Функціональна, перехідна адаптація	Сімейно-культурна адаптація	Трудова адаптація, акомодация	Ідеологія, відчуження
1997, Буріс, Моіс, Перо, Сенекаль	Асиміляція	Збереження етнічності, сепаратизм	Плюралізм, інтеграція	Цивільна позиція, аномія, індивідуалізм, ексклюзія
1999, Ямада, Зінгеліс	Західна	Традиційна	Бікультурна	Культурно-відчужена
2000, Фаїст	Асиміляція	–	Етнічний плюралізм, перетин кордонів	–
2001, Рудмін, Амаджадех	Асиміляція	Сепарація	Інтеграція	Мультикультуралізм
2001, Беррі	Асиміляція	Сепарація, сегрегація	Інтеграція, мультикультуралізм	Ексклюзія
2001, Монтрьой, Буріс	Асиміляціоністи	Сегрегаціоністи	Інтеграціоналісти	Індивідуалісти, ексклюзіоністи
2001, Уденховен, Ван Дер Зее, Ван Коотен	Експатріанти – прибічники місцевої компанії	Експатріанти – прибічникаматеринської компанії	Подвійне громадянство	Вільні агенти
2001, Брубакер	Право бути іншим	Політика на користь іноземців	Диференціалізм	Право на байдужість
2002, Унгер, Галлахер, Шакіб	Орієнтація на приймаючу країну	Орієнтація на інші країни	Орієнтація на обидві країни	Відсутність орієнтації на жодну з країн
2003, Рудігер, Спенсер	Асиміляція	–	Включення, мультикультуралізм, злиття, рівність	–
2005, Горовіц	Гібридний стан, асиміляція	Гібридний стан, сепарація	Гібридний стан, інтеграція, інтернаціоналізація	Гібридний стан
2011, Володько, Ровенчак	Асиміляція, сегрегація	Добровільна сегрегація	Творення діаспор	Протест

рамок та установок власної культури та водночас упередженням та внутрішнім конфліктом щодо приймаючої культури.

4) Четвертий можливий стан культурного гібрида (+ВК +ПК) характеризується спільною участю в культурному житті двох різних народів, не готових залишити свої минулі традиції, однак відкриті для культури приймаючої спільноти.

У 1936 році американськими антропологами Р. Редфілдом, М. Герсковіцем та Р. Лінтоном були розроблені теоретичні положення процесу акультурації та адаптації на основі вивчення впливу англо-саксонської культури на місцеве населення індіанців та примусових іммігрантів африканського походження. Вони зосередили свою увагу на тому, як різні види спільнот, відносин та політики приймаючої групи впливають на процес акультурації. Науковцями були введені поняття «донор-

ських та реципієнтних спільнот», згідно з якими реципієнтна (приймаюча) спільнота адаптується, відмежовується або асимілюється з донорською (іммігрантською) залежно від її мирного чи ворожого взаємовпливу одна на одну, внаслідок чого відбуваються «культурні зміни», що позначають нав'язування або прийняття елементів чужорідної культури культурі реципієнтної спільноти [5, с. 149–152].

Відповідно до характеру культурних змін, Р. Редфілдом, М. Герсковіцем та Р. Лінтоном були виділені три адаптаційні моделі акультурації.

1) Модель прийняття (-ВК +ПК) елементів приймаючої спільноти, згідно з якою процес акультурації відбувається через прийняття більшої частини елементів приймаючої культури та втрату більшої частини власної культурної спадщини з мовчазної згоди членів приймаючої групи,

як наслідок, відбувається засвоєння ними не тільки моделей поведінки, але й цінностей культури, з якою вони вступили в контакт.

2) Модель реакції (+ВК –ПК) на донорську спільноту (або сепарації), згідно з якою приймаюче місцеве населення чинить контрадаптаційний опір пригнобленню його власної культури та примусовому нав'язуванню елементів чужорідної культури.

3) Модель адаптації (+ВК +ПК) до приймаючої спільноти, згідно з якою поєднуються елементи як донорської, так і приймаючої культури в процесі їх гармонійної співпраці або примирення конфліктних точок зору та ситуацій задля утворення функціонального культурного цілого.

М. Кларк, Ш. Кауфман та Р. Пірс у 1978 році на основі емпіричних досліджень щодо мексиканських та японських мігрантів у США запропонували шість адаптаційних моделей акультурації. Соціологами було розроблено такі три шкали адаптаційної орієнтації:

- традиційна орієнтація, тобто рівень знань та поведінки в рамках власної культури;
- американська орієнтація, тобто рівень знань та поведінки в рамках приймаючої культури;
- шкала адаптаційного балансу, де високий бал вказував на відносно вищий рівень знань про приймаючу культуру, ніж про власну, а низький бал – на вищий рівень знань власної культури, ніж приймаючої.

Кластерний аналіз трьох шкал показників привів до створення шести емпірично перевірених типів (моделей) адаптаційної поведінки. Жодна з них не виразила модель асиміляції (-ВК +ПК), зазвичай присутню в «ідеальному конструкті» моделей адаптації, натомість кластерний аналіз дав змогу виділити чотири різні моделі бікультуралізму (рис. 3) [2, с. 233–236].

Модель 1 (-ВК –ПК) – несумісність знань і поведінки з набагато вищим рівнем знань власної культури, ніж американської, але набагато вищим рівнем поведінки в рамках американської, ніж власної.

Модель 5 (+ВК –ПК) – вищий рівень знань про приймаючу культуру, ніж власну, але дуже високий рівень поведінки в рамках власної культури та дуже низький рівень поведінки в рамках культури приймаючого середовища.

Модель 2 (+ВК +ПК) – набагато вищий рівень знань про власну традиційну культуру, ніж про приймаючу, але помірно високий та збалансований рівень участі в рамках обох культур.

Модель 3 (+ВК +ПК) – збалансований рівень знань двох культур і трохи вищий рівень участі в рамках приймаючої культури, ніж власної культури.

Модель 4 (+ВК +ПК) – збалансований рівень знань двох культур, однак трохи нижчий рівень участі в американській культурі.

Модель 6 (+ F +C) – вищий рівень знань американської культури, ніж власної, але дуже високий і рівний рівень участі в рамках обох культур.

У 2003 році дослідники А. Рудігер та С. Спенсер запропонували п'ять адаптаційних моделей, котрі науковці назвали концепціями соціальної інтеграції мігрантів, однак якщо застосувати до цих моделей конструкт чотирьох моделей Ф.В. Рудміна, то чотири з п'яти запропонованих моделей А. Рудігера та С. Спенсера зосереджені на варіаціях бікультурного співіснування власної і приймаючої культур (+ВК +ПК).

1) Асиміляція (-ВК +ПК) – односторонній процес засвоєння іммігрантом уже наявного соціального порядку, гомогенної культури та набору цінностей, який передбачає зміни, що стосуються лише іммігранта.

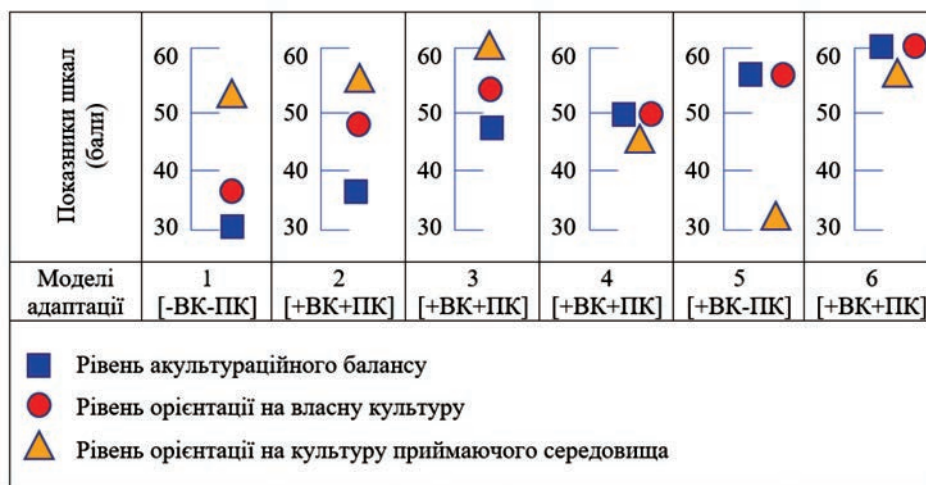


Рис. 3. Моделі адаптації (М. Кларк, Ш. Кауфман, Р. Пірс, 1978 рік)

2) Включення та участь (+ВК +ПК) – двосторонній процес взаємодії суспільства, що приймає, та іммігрантів через їхню участь у різних сферах життя суспільства. Однак часто іммігрант опиняється у ситуації, коли він інтегрований у певні сфери суспільства (наприклад, у ринок праці) за одночасного вилучення з інших (наприклад, із політичного процесу).

3) Злиття (+ВК +ПК) – це не розчинення іммігрантських спільнот в однорідному суспільстві, а «соціальне злиття» у плюралістичному суспільстві, що досягається через взаємодію різних спільнот, яке передбачає визнання відмінностей та взаємозалежності цими спільнотами.

4) Рівність (+ВК +ПК) – це свого роду доповнена концепція «злиття», оскільки тут взаємодія різних іммігрантських спільнот та суспільства, що приймає, відбувається на підставі взаємного визнання рівності, рівноправного доступу до соціальних ресурсів, інституцій, механізмів вирішення конфліктів та відповідальності за процеси, які відбуваються в цьому суспільстві. У цьому разі конфлікти, які ґрунтуються на відмінностях цінностей, вирішують за допомогою демократичного механізму переговорів та примирень, що відкритий для всіх спільнот.

5) Мультикультуралізм (+ВК +ПК) – концепція інтеграції, яка передбачає визнання культурних відмінностей спільнот і регулювання їх за принципом рівноправності. У цьому разі не підтримується ні стирання культурних кордонів, ні їхнє укріплення, натомість підтримується посилення проникності цих кордонів та полегшення участі всіх груп у всіх сферах суспільного, економічного, культурного, політичного життя, що робить можливим безболісне подолання проблем, пов'язаних із відмінностями та явищами сегрегації [6, с. 4–7].

Отже, протягом ХХ століття низка дослідників у царині міжкультурних взаємин використовувала та удосконалювала методики вивчення адаптації мігрантів, проте здебільшого вони дотримувались конструкту чотирьох основних адаптаційних моделей, зважаючи на необхідність розширення адаптаційних альтернатив.

Так, у 2003 році Ф.В. Рудмін проводить критичний аналіз традиційної концепції чотирьох моделей адаптації і доходить висновку, що більшість наявних конструктів адаптаційних моделей (табл. 1), як правило, не були ні продовженнями, ні вдосконаленням попередніх концепцій, але пропонувались як авторські розробки. Згідно з Ф.В. Рудмінім, у середньому вчені, що пропонують типологію чотирьох класичних моделей адаптації, цитують лише 5% своїх попередників, майже половина наявних концепцій адаптаційних моделей позиціонується як оригінальні винаходи, оскільки вони

не включають посилань на жодну з попередніх концепцій [7, с. 16].

Піддаючи сумніву релевантність класичних чотирьох адаптаційних моделей, Ф.В. Рудмін зміг виокремити 16 моделей адаптації. Дослідник апелює до висновку про те, що наявність двох культур, двох ідентичностей або двох мов супроводжується наявністю подібних культурних, технічних, побутових та психологічних елементів, а також елементів, яких немає в жодній з двох культур. Ідея автора походить від припущення, що дві культури можуть мати низку спільних культурних рис; культурний вибір індивіда не є обмеженим лише двома культурами, але може включати елементи третьої та інших культур; перевагу у виборі та практиці елементів інших культур можна виражати з використанням багатоваріативності їх поєднання [7, с. 25–26].

Також у 2005 році ізраїльський соціолог Т. Горовіц на основі емпіричних досліджень іммігрантів з пострадянських країн, поділяючи думку Ф.В. Рудміна, наголосив на тому, що жодна з класичних чотирьох моделей адаптації не є домінуючою серед мігрантів з пострадянського регіону в Ізраїлі, оскільки адаптаційні моделі мігрантів з колишніх радянських країн можуть включати елементи декількох моделей одночасно. Отже, Т. Горовіц вводить поняття адаптаційного сценарію як аналогу адаптаційної моделі, підкреслюючи, що сценарій може не лише поєднувати елементи різних адаптаційних моделей, але й змінюватись із часом залежно від внутрішніх та зовнішніх чинників впливу на процес адаптації іммігранта в новому для нього середовищі. Під внутрішніми чинниками науковець розуміє об'єктивний та суб'єктивний особистісний капітал, зокрема наявність економічних, психологічних та освітніх ресурсів мігрантів. До зовнішніх соціолог відносить зміну міграційної політики країни Ізраїль протягом певного періоду часу, динаміку відкритості соціальних структур та інститутів, економічні та соціальні зв'язки мігрантів з країною їх походження, особливості ставлення до мігрантів у приймаючих спільнотах, котрі, з точки зору соціології як науки, можуть мати набагато більший вплив, ніж особистісні внутрішні чинники [3, с. 127–135].

Т. Горовіц пропонує такі адаптаційні сценарії.

1) Сценарій асиміляції (-ВК +ПК), відповідно до якого із самого початку ідеї створення держави Ізраїль нові іммігранти мали на меті відділитися від норм і цінностей своєї старої країни та сформувати, розвинути і прийняти норми та цінності ізраїльського суспільства, розвиваючи нову ідентичність.

2) Сценарій сепарації (+ВК –ПК), відповідно до якого іммігранти мали багате культурне життя у колишній країні перебування, тому мають на меті не лише перенести свою культурну спадщину

в Ізраїль, але й долучити до неї приймаючу спільноту.

3) Сценарій інтеграції або інтернаціоналізації (+ВК +ПК), відповідно до якого іммігранти воліють зберігати подвійне громадянство та ідентифікують свою приналежність одночасно до двох і більше різних культур (зокрема, української, ізраїльської та радянської чи української, ізраїльської та американської).

4) Сценарій гібридної адаптації, відповідно до якого в різний період часу, для різних вікових груп адаптаційні сценарії можуть змінювати один одного залежно від намірів: від асиміляції (-ВК +ПК) до сепарації (+ВК -ПК) або інтеграції (+ВК +ПК). Окрім того, гібридний сценарій адаптації іммігрантів передбачає вагомий вплив культури іммігрантів на місцеву культуру до рівня їх злиття.

Із сучасних вітчизняних соціологів хотілося б відзначити таких, як В. Володько та О. Ровенчак, головний внесок яких полягає не лише в розробленні авторських моделей адаптації, але й у їх кореляції з видами державної політики адаптації мігрантів у приймаючому суспільстві та «моделями реакцій» приймаючих спільнот на спільноти іммігрантів [11, с. 194–199].

Адаптаційні «двосторонні моделі адаптації», які запропонували В. Володько та О. Ровенчак, є такими.

1) Модель протесту з боку мігрантів (+ВК -ПК) передбачає активний протест проти насадження норм і цінностей приймаючої культури; з боку приймаючої спільноти (-ВК +ПК) передбачає реакцію супротиву імміграційних потоків у країну, прояв ксенофобії та заперечення норм і цінностей спільнот іммігрантів.

2) Модель добровільної сегрегації з боку мігрантів (+ВК -ПК) передбачає добровільне відгородження від норм і цінностей приймаючої культури; з боку приймаючої спільноти (+ВК +ПК) передбачає реакцію часткового прийняття норм і цінностей іммігрантських спільнот.

3) Модель творення діаспор з боку мігрантів (+ВК +ПК) передбачає часткове прийняття норм і цінностей приймаючої культури разом зі своїми власними; з боку приймаючої спільноти (+ВК +ПК) передбачає реакцію часткового прийняття норм і цінностей іммігрантських спільнот разом з уже чинними в суспільстві.

4) Модель сегрегації з боку мігрантів (+ВК +ПК) передбачає часткове прийняття норм і цінностей приймаючої культури; з боку приймаючої спільноти (-ВК +ПК) передбачає реакцію заперечення норм і цінностей іммігрантських спільнот, намагання відгородити їх від суспільства.

5) Модель маргіналізації з боку мігрантів (-ВК -ПК) передбачає неуспішне прийняття норм і цінностей приймаючої культури та відмову від своїх власних; з боку приймаючої спільноти

(-ВК +ПК) передбачає реакцію заперечення норм і цінностей іммігрантських спільнот, намагання асимілювати їх із приймаючим суспільством [11, с. 194–199].

На думку автора, з названих та проаналізованих моделей адаптації саме адаптаційні «сценарії» (Т. Горовіц), «реакції» приймаючого суспільства на іммігрантів (В. Володько, О. Ровенчак) та адаптаційні «типи» (М. Кларк, Ш. Кауфман та Р. Пірс) заслуговують на особливу увагу як одні з розширених конструктів соціологічних адаптаційних моделей мігрантів в іншопольтурному середовищі, оскільки звертаються до поглибленого аналізу як зовнішніх, так і внутрішніх чинників, що впливають на процес адаптації та вирізняють декілька можливих рівнів, станів, реакцій на співіснування в умовах бі- або мультикультуралізму.

Як висновок відзначимо, що емпіричні дослідження адаптаційних моделей розпочались у 1918 році з вивченням В. Томасом та Ф. Знанецьким польських мігрантів у США та не втрачають своєї актуальності досі. З того часу так чи інакше більшість дослідників вирізняє «ідеальний конструкт» адаптаційних моделей, що складається з таких чотирьох моделей адаптації іммігрантів до приймаючого суспільства:

1) асиміляція (-ВК +ПК) – повне прийняття умов суспільства країни міграції, його норм, цінностей та культури і відмова від власних;

2) сепарація (+ВК -ПК) – повна відмова прийняти вимоги, норми, цінності та культуру нового суспільства, натомість повне збереження власних ціннісних преференцій та культурно-побутових практик;

3) інтеграція (бі- мультикультуралізм) (+ВК +ПК) – часткове прийняття нового суспільства, що виявляється у згоді інтеріоризувати його обов'язкові норми, закони, цінності та культуру, при цьому зберегти свої власні ціннісні орієнтири;

4) маргіналізація (-ВК -ПК) – відмова від власних норм, цінностей та культури і несприйняття нових, загальноприйнятих у новому суспільстві.

Винятком є науковці, котрі пропонують розширену кількість та інтерпретацію адаптаційних моделей, зокрема соціологи М. Кларк, Ш. Кауфман, Р. Пірс, Ф.В. Рудмін, Т. Горовіц, В. Володько, О. Ровенчак, звертаючи особливу увагу як на внутрішні, так і на зовнішні чинники, що впливають на процес адаптації, пропонуючи вийти за межі ідеального конструкту чотирьох класичних моделей адаптації та приділити більше уваги саме бікультурним варіаціям адаптаційних моделей.

Однак, ймовірно, частіше теоретизують не самі моделі, а їх змінні, оскільки більшість наявних конструктів адаптаційних моделей, як правило, не виступають ні продовженнями, ні вдосконаленням попередніх концепцій, а пропонуються як авторські розробки, оскільки не посиляються на жодну з попередніх концепцій.

Дослідницькі спільноти з питань соціокультурної адаптації, ймовірно, продовжуватимуть створювати нові концепції адаптаційних моделей, оскільки кожне нове поєднання двох чи більше культур за певних зовнішніх соціальних, політичних та економічних обставин потребуватиме унікальних питань щодо конкретних міжкультурних меж взаємодії. Однак краща інтеграція та поширення наявних дослідницьких доробків можуть зробити наявні концепції більш відомими і тим самим закласти фундамент для нових емпіричних досліджень на їх основі.

Література

1. Berry J., Kim U., Minde T., Mok D. Comparative Studies of Acculturative Stress. *International Migration Review*. 1987. № 21. P. 491–511.
2. Clark M., Kaufman S., Pierce R.C. Explorations of acculturation: Toward a model of ethnic identity. *Human Organization*. 1976. № 35. P. 231–238.
3. Horowitz T. The Integration of Immigrants from the Former Soviet Union. *Israel Affairs*. 2005. № 11 (1). P. 117–136.
4. Park R.E. Human migrations and the marginal man. *American Journal of Sociology*. 1928. № 33. P. 881–893.
5. Redfield R., Linton R., Herskovits M. Memorandum on the Study of Acculturation. *American Anthropologist*. 1936. № 38. P. 149–152.
6. Rudiger A., Spenser S. Social Integration of Migrants and Ethnic Minorities. Policies to Combat Discrimination. *The Economic and Social Aspects of Migration: Conference jointly organized by The European Commission and the OECD*. 2003. URL: www.oecd.org/dataoecd/15/4/15516956.pdf.
7. Rudmin F.W. Critical History of the Acculturation. Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization. *Review of General Psychology*. 2003. № 7 (1). P. 3–37.
8. Rudmin F.W. Catalogue of Acculturation Constructs: Descriptions of 126 Taxonomies, 1918–2003. *Online Readings in Psychology and Culture*. 2009. URL: <https://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol8/iss1/8>.
9. Thomas W.I., Znaniecki F. Introduction, in Part IV: Life Record of an Immigrant of the Polish Peasant in Europe and America. New York, 1958. URL: https://brocku.ca/MeadProject/Thomas/Thomas_1918/Thomas_1918d.html.
10. Блінова О. Соціально-психологічна адаптація вимушених мігрантів: підходи і проблеми вивчення феномена акультурації. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Психологічні науки*. 2016. № 3. С. 111–117.
11. Володько В., Ровенчак О. Моделі соціокультурної адаптації іммігрантів. *Вісник Львівського університету*. 2008. № 2. С. 182–210.
12. Завацька Н. Особливості соціальної підтримки в осіб з різним ступенем соціальної адаптації. *Актуальні проблеми психології*. 2010. № 8 (7). С. 90–105.
13. Міграційні процеси в сучасному світі: світовий, регіональний та національний виміри: Понятійний апарат, концептуальні підходи, теорія та практика : енциклопедія / упоряд. Ю. Римаренко. Київ : Довіра, 1998. 912 с.
14. Соціологія : короткий енциклопедичний словник / за заг. ред. В. Воловича. Київ : Український центр духовної культури, 1998. 736 с.

Анотація

Плющ В. А. Соціологічні моделі соціокультурної адаптації сучасних мігрантів в іншокультурному середовищі. – Стаття.

Стаття присвячена теоретичному аналізу вивчення проблеми соціокультурної адаптації мігрантів в іншокультурному середовищі. Розглянуто поняття соціокультурної адаптації та акультурації, окреслено кореляцію між цими двома поняттями та їх взаємозалежність. Надамо узагальнену міждисциплінарну теоретичну типологізацію моделей адаптації від початку ХХ століття до сьогодення, що нараховує більше 120 варіацій конструктів моделей адаптації. Зроблено висновки про те, що, незважаючи на значну кількість наявних конструктів моделей адаптації, більшість авторів схиляється до так званого ідеального конструкту, що складається з чотирьох моделей адаптації мігрантів до приймаючого середовища, а саме асиміляції, тобто повного прийняття умов суспільства країни міграції, його норм, цінностей та культури і відмови від власних; сепарації, тобто повної відмови прийняти вимоги, норми, цінності та культуру нового суспільства, натомість повного збереження власних ціннісних преференцій та культурно-побутових практик; інтеграції, тобто часткового прийняття культурних кодів нового суспільства та збереження власних ціннісних орієнтацій; маргіналізації, тобто відмови від власних норм, цінностей та культури і несприйняття нових, загальноприйнятих у новому суспільстві. Проаналізовано головні концептуальні ідеї дослідників адаптаційних конструктів, найбільш дотичних до соціологічних емпіричних досліджень. Особливу увагу приділено соціологам, котрі виходять за рамки ідеального конструкту чотирьох моделей адаптації та пропонують розширені варіанти адаптаційних конструктів за рахунок поглибленого вивчення бі- або мультикультурних адаптаційних моделей внаслідок двостороннього впливу на процес адаптації як з боку спільноти, що адаптується, так і з боку суспільства, що приймає. Виявлено, що лише невелика частина наявних адаптаційних конструктів цитується авторами кожного нового конструкту, що спонукає до необхідності поширення інформації про наявні адаптаційні конструкти для їх подальшого поглибленого вивчення та емпіричної верифікації.

Ключові слова: адаптаційні моделі, адаптаційний конструкт, акультурація, міжкультурна взаємодія, адаптаційний сценарій.

Summary

***Pliushch V. A. Sociological models of sociocultural adaptation of modern migrants in new cultural environment.* – Article.**

The purpose of this article is to analyze theoretical problems of sociocultural adaptation of migrants in new cultural environment. Correlation and interdependence of the concepts of sociocultural adaptation and acculturation are analyzed. The interdisciplinary theoretical typology with more than 120 theoretical constructs of models of adaptation is presented. The typology includes the theoretical constructs dating from the beginning of the XX century to the present times. Despite the significant number of existing constructs of models of adaptation, most authors tend to use so-called “ideal construct”, consisting of four models of adaptation for immigrants in a new cultural environment: 1) assimilation, accepting by immigrants norms, values and culture of a new cultural society while rejecting their own cultural values and norms; 2) segregation, refusing by immigrants to accept the requirements, norms, values and culture of a

new society, instead preserving their own value preferences and cultural practices; 3) integration, partially accepting by immigrants the values of a new society, while partially keeping their own cultural values too; 4) marginalization, rejecting by immigrants both their own norms, values and culture, as well as values and norms of new society too. The main conceptual ideas of researchers most relevant to sociological empirical studies are analyzed. Particular attention is paid to sociologists offering expanded versions of constructs of models of adaptation through in-depth study of bi- or multicultural adaptation models due to bilateral impact on adaptation process by both native and host cultures. It was found that only a small part of the existing concepts of adaptation is cited by the authors of every new construct of models of adaptation, which encourages spreading information about existing constructs of models of adaptation for their further in-depth study and empirical verification.

Key words: adaptation models, adaptation construct, acculturation, intercultural interaction, adaptation scenario.

УДК 316.422

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.931>**В. А. Полторак**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4414-719X>*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри соціології та соціальної роботи
Класичного приватного університету***Я. В. Зоська**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0407-1407>*доктор соціологічних наук, професор,
професор кафедри філософії та соціології
Маріупольського державного університету***А. Г. Стадник**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2986-9765>*кандидат соціологічних наук,
доцент кафедри соціології та соціальної роботи
Класичного приватного університету*

СОЦІАЛЬНІ СТЕРЕОТИПИ І ГРОМАДСЬКА ДУМКА: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ТА ВЗАЄМОВПЛИВУ

Постановка проблеми. З тогу часу, коли відомий американський журналіст та дослідник У. Ліппман практично «відкрив» явище стереотипізації та наявність системи функціонування стереотипів, зокрема соціальних, минуло практично сто років. За цей час, за підрахунками дослідників цієї проблеми, було опубліковано більше п'яти тисяч робіт. Водночас підходи до висвітлення взаємозв'язку між соціальними стереотипами та громадською думкою, хоча сама робота У. Ліппмана, де практично вперше повністю аналізується проблема стереотипів, мала назву «Громадська думка» [1], вивчені дуже недостатньо та непереконливо.

Низка вчених і практиків, зокрема дослідників електоральної поведінки населення, вважає, що основна функція стереотипів така: виступати в ролі елементів, технологій пропагандистського впливу на громадян. Інші, навпаки, вважають, що саме громадська думка насправді виступає лише певним набором усіляких стереотипів. Більш того, деякі фахівці вважають, що взагалі без наявності стереотипів громадська думка не може існувати.

Необхідність спеціального та глибокого аналізу проблеми, про яку йдеться, має не тільки серйозну наукову значущість, але й значущість практичну, оскільки саме використання стереотипів у процесі функціонування громадської думки у різних сферах суспільства (у соціальній, політичній, економічній та навіть демографічній, зокрема гендерній) виступає як важливий аспект розвитку усіх цих сфер, причому громадська думка, значний елемент змісту якої складають різноманітні

стереотипи, є одним із найбільш суттєвих елементів інформації, яка використовується в ході функціонування цих сфер. Саме розмежування у цій інформації стереотипів, що складають певну частину її змісту, та інформації, що виходить, виключається зі стереотипних підходів до аналізу проблем і є практично основним завданням тих осіб та соціальних інститутів, що її аналізують та використовують.

Метою статті є аналіз проблеми взаємозв'язку та взаємовпливу соціальних стереотипів та громадської думки у розгляді та вирішенні різноманітних аспектів функціонування сучасного суспільства.

Виклад основного матеріалу. Вірогідно, що аналіз такої важливої та недостатньо вивченої (з нашої точки зору) проблеми, яка виступає у статті, треба почати з того, що мав на увазі перш за все У. Ліппман, говорячи про стереотип як важливий елемент інформаційного контенту, що функціонує в суспільстві. «Найбільш тонкі та найбільш поширені механізми впливу, – відзначив У. Ліппман, – це ті, що створюють і підтримують репертуар стереотипів. Нам розповідають про світ до того, як ми його побачимо. Ми здобуємо уявлення про більшість речей до того, як безпосередньо знайомимось із ними. І якщо здобута нами освіта не допомагає нам чітко усвідомити наявність цих упереджень, то саме вони керують процесом сприйняття» [1, с. 104]. На думку У. Ліппмана, стереотипи «являють собою упорядковану, більш чи менш несуперечливу картину світу. У ній зручно розташувалися наші звички, смаки, здібності, задоволення та надії. Стереотипна картина світу

може бути неповною, але це картина можливого світу, до якого ми пристосувалися» [1, с. 108].

До того як ми приступимо до аналізу проблеми соціальних стереотипів та їх зв'язку з громадською думкою, треба зауважити, що взагалі стереотипи у широкому сенсі – це традиційні, звичні канони думки та поведінки, спосіб реалізації різноманітних дій та думок у певній послідовності. У цьому аспекті треба навести дуже цікаві та достатньо обґрунтовані твердження російського фахівця, який спеціально займався проблемами соціальних стереотипів, а саме А.В. Меренкова.

По-перше, він справедливо вважає, що «у вищих організмів із розвиненою психікою проявляються три різновиди стереотипів: архетипи, що були вироблені протягом усієї еволюції популяції та виступають у вигляді безумовних рефлексів, що притаманні як у минулому, так і у теперішній час усім її представникам; спецтипи, що виникли протягом життя декількох поколінь конкретної групи осіб та віддзеркалюють особливі умови їх існування; нарешті, уніктипи, що виникли протягом життя окремого організму в результаті пристосування до неповторних впливів зовнішнього середовища» [2, с. 18].

По-друге, А.В. Меренков також цілком справедливо, з нашої точки зору, вважає, що у будь-якої людини виокремлюються кілька рівнів стереотипів, а саме біологічні, психічні та соціальні [2, с. 19]. Нарешті, по-третє, якщо біологічні, а також психологічні стереотипи у тварин виникають автоматично, без будь-якого контролю особи, то соціальні стереотипи формуються як сталі, добровільно здійснювані у процесі усвідомлення їх сенсу, змісту та форми реалізації [2, с. 32].

Саме з урахуванням цих підходів, як ми вважаємо, треба переходити до більш детального аналізу сутності та особливостей соціальних стереотипів. Починаючи розгляд сутності та специфіки соціальних стереотипів, маємо сказати про їх, так би мовити, модальність. Йдеться про те, що із самого початку розгляду подібних соціальних стереотипів (20-ті роки XX століття) найчастіше йшлося про те, що вони віддзеркалюють певні риси свідомості окремих індивідів (а іноді й цілих груп населення), що керувалися застарілими та не завжди адекватними щодо наявних соціальних відносин поняттями.

Отже, основним завданням політиків, взагалі людей, що стосувалися регулювання соціальних процесів, є необхідність їх «подолання», видалення зі свідомості як окремих особистостей, так і цілих соціальних груп. Наприклад, йшлося про негативне ставлення до представників деяких етнічних та расових груп, представників заможних груп, що здобули свої статки легальним шляхом, специфічне ставлення до праці загалом та деяких професій зокрема, схильності до дармоїдства,

що були притаманні представниками деяких суспільств.

Однак дійсно у різних суспільствах, на різних етапах їх розвитку «мають місце» та взагалі практично завжди мали притаманні деяким індивідам і соціальним групам негативні стереотипи, дослідження, що проводилися та проводяться соціологами, психологами, представниками деяких наук, свідчать про те, що стереотипи «володіють» глибокими позитивними якостями; часто виступають як важливі чинники детермінації життєдіяльності, розвитку індивідів та спільнот. Зрозуміло, що будь-яке реформування, перетворення в суспільстві часто пов'язане з відмовою від частки (іноді – більшості) наявних стереотипів та появою, застосуванням нових, що відповідають тому стану розвитку суспільства, що приходить на зміну суспільству старому, тобто дійсності, яка стає актуальною у певний час. Саме тому соціальні стереотипи взагалі не можна розглядати, зокрема, з наукових позицій як дещо суто негативне. Навпаки, саме з ними, їх функціонуванням сьогодні пов'язуються деякі базові підходи до пояснення сучасної дійсності, закономірностей соціального розвитку.

Більш того, процеси стереотипізації під час формування у населення певних ціннісних орієнтацій та установок «як процеси спрощення, схематизації дійсності, – як справедливо відзначає У.В. Ільницька, – дають можливість особі або групі осіб орієнтуватися у безперервно зростаючому потоці інформації, швидко реагувати на реальність, що змінюється, розбиратися у сутності соціально-політичних процесів та проблем» [3, с. 98]. Якщо ж установка вже сформувалася під час попередньої діяльності людей, груп, то стереотипи, які змістовно пов'язані з певними установками, допомагають пов'язати подібні «застарілі» установки з конкретно реальною ситуацією. Іноді, коли установки ще не сформовані, стереотипи навіть можуть їх тимчасово замінювати, виступаючи у ролі тимчасових, можна казати, «поверхневих» установок.

Ще раз підкреслимо, що з точки зору сучасної науки (і це підтверджується практикою функціонування соціальних інститутів, підходів до вирішення соціальних проблем), як справедливо підкреслює В.О. Ханстантинов, «процес стереотипізації сам по собі не є ані позитивним, ані негативним». Як справедливо підкреслює В.С. Агеев, процес стереотипізації, як і інші міжгрупові механізми «виконує об'єктивно необхідну функцію, даючи змогу швидко, просто і достатньо надійно категоризувати соціальне становище індивіда» [4, с. 39].

Таким чином, визначивши сутність соціальної стереотипізації, соціальних стереотипів як важливих елементів розвитку суспільства загалом і масової свідомості та громадської думки зокрема, коротко позначимо деякі ключові аспекти,

пов'язані з основними характеристиками та сутнісними рисами соціальних стереотипів для того, щоб у подальшому чітко та об'єктивно розкрити проблему їх «пов'язаності» з громадською думкою.

Одним із ключових аспектів функціонування в суспільстві соціальних стереотипів виступають їх функції, тобто те, що ті самі стереотипи «виконують» у ході реалізації різноманітних соціальних процесів. Оскільки вплив на соціальні відносини відбувається не тільки із застосуванням певних соціальних управлінських дій, але й, так би мовити, стихійно, треба уточнити сутність самого поняття «соціальна функція».

Соціальна функція, як її трактує «Соціологічна енциклопедія», – це, по-перше, роль, яка виконується окремими суб'єктами соціальної системи у її організації як цілого, у здійсненні цілей, інтересів соціальних груп та класів; по-друге, стандартизовано соціальна дія, що регулюється певними нормами та контролюється соціальними інститутами; по-третє, залежність між різними соціальними процесами, що виражається у функціональній залежності змінних [5, с. 727].

Зрозуміло, що щодо соціальних стереотипів та їх впливу на думку, установки і поведінку людей йдеться про функціональну залежність між сформованими в суспільстві чи у межах окремих груп особистостей стереотипами та відповідними думками й поведінкою людей. Треба зауважити, що традиційно виділяють дві основні функції соціальних стереотипів. «На соціальному рівні, – відзначає, зокрема, О.Д. Бойко, – стереотип виконує дві функції, а саме ідеологічну (формування і збереження групової ідеології, що пояснює та регламентує поведінку групи) та ідентифікаційну (створення і збереження позитивного образу «ми», формування якого відбувається насамперед за допомогою ритуалів та невербальних засобів)» [6, с. 213].

Іноді, хоча й дуже непослідовно та недостатньо обґрунтовано, виділяють інші соціальні функції стереотипів, зокрема соціальну, когнітивну, пояснювальну. Однак усі вони «виконують» певну «допоміжну» роль. З нашої точки зору, окрім виокремлених вище двох основних функцій соціальних стереотипів, а саме ідеологічної та ідентифікаційної, до них треба додати як одну з ключових регулятивну функцію.

Треба зауважити, що саме її дія впливає на наявність певної залежності між стереотипами та їх функціонування у межах різних соціальних процесів. Причому, повторимо, впливає нібито стихійно, реалізуючи наявність певних стереотипів, сформованих тим чи іншим чином, серед окремих індивідів та груп, у ті чи інші часові періоди, наявних іноді незалежно від тих процесів, що протікають у суспільстві. Особливо значущими для прикладу у цьому аспекті виступають стереотипи, що пов'язані з національними, етнічними, расовими

відносинами. Так, практично неможливо пояснити, яким чином і чому протягом багатьох століть існують серед значної кількості населення певних країн расистські та антисемітські стереотипи.

Однак йдеться не тільки про них. Різноманітних стереотипів, що існують та активно «використовуються» сьогодні у різних сферах життя сучасних суспільств, дуже багато. Наведемо лише один приклад із дуже цікавої дисертаційної соціологічної роботи Н.В. Дзюби, присвяченої ролі гендерних електоральних стереотипів у населення України під час прийняття ним електоральних рішень.

Так, авторка наводить такі висновки свого дослідження, один з основних серед яких зводиться до такого. «Проведене дослідження дало змогу визначити такі ключові функції гендерних стереотипів у виборчих процесах формування узагальнених уявлень про роль і поведінку чоловіків і жінок у політиці, наявну в цьому аспекті різницю; уявлення в масовій свідомості щодо доцільності широкої участі жінок в політиці та їх представництва у виборних органах влади тощо. Відповідно до цього, 32% опитаних експертів вважають, що серед населення України поширеним є стереотип «Політика – не жіноча справа». Стільки ж експертів вважають, що «Жінки в нашій країні дуже залежні від чоловіків», що свідчить про те, що «спрацьовують» патріархальні стереотипи; 35% опитаних експертів переконані в поширеності стереотипу «У жінок, що йдуть у політику, постійний конфлікт між професійною кар'єрою та сімейним життям»» [7, с. 14].

Вважаємо, що існування саме цього та подібних гендерних стереотипів визначає багато що в електоральній практиці, яка існує в країні. Зокрема, те, чому сьогодні наявне недостатнє представництво жінок в органах управління країною, зокрема у Верховній Раді (до речі, у деяких країнах Північної Європи, де більшості населення подібні стереотипи зовсім не притаманні, ситуація зовсім інша). Цікаво, що представництво жінок в органах місцевого самоврядування набагато більше (дуже часто їх приблизно стільки ж, як і чоловіків), що залежить від наявності певних стереотипів у більшості українських виборців, які реалізуються в процесах голосування. З нашої точки зору, наведені результати дослідження цілком характеризують особливо велику регулюючу значущість ролі соціальних стереотипів у функціонуванні сучасного українського (і не тільки!) суспільства.

Наступна серйозна проблема, що пов'язана із соціальними стереотипами і потребує аналізу, стосується питання, пов'язаного з джерелами формування соціальних стереотипів. Дійсно, специфіка подібних стереотипів, функцій, які вони реалізують, потребує уточнення того, звідки та яким чином вони виникають. На жаль, саме ця проблема і в соціології, і в низці інших наук, що

тим чи іншим чином займаються проблематикою соціальних стереотипів, глибоко не досліджена.

Дуже спрощене і, з нашої точки зору, недостатньо повне й коректне визначення основних джерел, витоків формування соціальних стереотипів надав російський соціальний психолог Д.В. Ольшанський. «З одного боку, – говорить він, – це достатньо обмежений індивідуальний або груповий минулий досвід та обмежена інформація, якими володіють люди у повсякденному житті, а також деякі специфічні явища, що виникають у сфері міжособистісних спілкування та взаємодії – суб'єктивна вибірковість, вплив установок, чутток тощо. З іншого боку, важливим джерелом формування стереотипів є цілеспрямована діяльність засобів масової інформації та політичної пропаганди» [8, с. 83].

Подібна позиція, хоча й може бути врахованою, але насправді потребує дуже уважного вивчення та корекції, зокрема, тому що у ній практично не враховується суб'єкт стереотипізації, тобто те й ті, хто насправді формує та надалі «удосконалює» соціальні стереотипи для їх подальшого використання. Розгляд цієї проблеми прямо не входить в завдання авторів статті. Проте необхідно вказати хоча б деякі зауваження в цьому аспекті.

«Прибічники соціокультурного підходу до характеристики витоків соціальних стереотипів, – говорить авторка цікавої роботи стосовно взаємодії влади та гендерних стереотипів Т.Б. Рябова, – вважають, що на підтримку та відтворення стереотипів рішучий вплив чинить культура як своєрідний резервуар норм та уявлень. Власне, вже у книзі У. Ліппмана саме на суспільство покладається відповідальність за забезпечення особистості пресловутими «картинками»» [9, с. 10].

Далі авторка, посилаючись на результати спеціального дослідження стереотипів Д. Каца та П. Брейдлі, показує, що опитані останніми студенти Принстонського університету зазначили, що вони дійсно мали певні етнічні стереотипи навіть щодо представників тих національностей, із якими вони навіть ніколи не зустрічалися у своєму житті, що приводить до висновку, що сформовані соціальні стереотипи виступають наслідком діяльності людини, групи щодо осмислювання навколишнього світу, а їх зміст детермінує культурою [9, с. 11].

Власне, сам У. Ліппман у своїй роботі, характеризуючи ті стереотипні образи, які викликає у пам'яті людей мистецтво, говорить про те, що «стереотипні образи позичаються світу не тільки мистецтвом, тобто живописом, скульптурою та літературою, але й моральними кодексами, соціальною філософією і політичною агітацією» [1, с. 99]. Отже, йдеться про вплив на процеси формування соціальних стереотипів культури суспільства у всіх її проявах.

Особливо треба відзначити те, що основними формами стереотипів (мається на увазі «оформ-

лення» їх змісту), як справедливо зазначає О.Д. Бойко, виступають такі:

- стандартні одноманітні способи осмислення і підходи до соціально-політичних явищ;
- стандарти поведінки (канони, норми, ритуали);
- узагальнений образ людини певної соціальної, етнічної, вікової групи;
- спрощене поняття, яке виконує роль орієнтального символу [6, с. 214].

Відповідно, виділяють різновиди соціальних стереотипів. Так, іноді виділяють як основні такі різновиди соціальних стереотипів, як етнічні, гендерні, вікові. Окрім них, говорять про ті, що «використовуються» у різних сферах соціальної дійсності, зокрема соціокультурні, політичні, ідеологічні, електоральні.

Іноді говорять про стереотипи істинні та хибні, що визначається, зокрема, аналізом конкретних ситуацій, де вони використовуються, а також про прогресивні та реакційні [10, с. 88]. Безумовно, особливо треба відзначити таку класифікацію, як стереотипи свідомості, що віддзеркалюють ідеальні орієнтири панівної ціннісно-нормативної системи групи, суспільства і слугують основою для формування стереотипів поведінки; самі стереотипи поведінки, що характеризують стійкі, регулярно повторювані на практиці особливості дій та поведінки певних соціальних, етнічних та інших груп.

Перейдемо далі до аналізу наступної проблеми нашого дослідження, а саме розгляду взаємозв'язку та взаємовпливу соціальних стереотипів та громадської думки. Традиційно вважається, що громадська думка – це взагалі певний набір стереотипів, які притаманні тим чи іншим групам населення. Відомий німецький дослідник громадської думки Елізабет Ноель-Нойман навіть зауважила, що «громадську думку можна передати лише за допомогою стереотипів» [11, с. 213]. Цей висновок вона робить на основі аналізу змісту роботи У. Ліппмана, хоча, до речі, сама каже про те, що засновник теорії стереотипів (нам здається, що саме так його можна називати) зовсім не «зводить» увесь зміст будь-якої громадської думки до набору стереотипів, якими вона «користується».

Йдеться лише про те, що, як відзначає та ж Е. Ноель-Нойман, «для нас найбільше досягнення у тому, що він показав, яким чином опосередковується громадська думка, яким чином вона нав'язується людям через позитивний або негативний стереотип, наскільки економічно та однозначно сприймається соціумом, коли йому треба говорити, а коли треба й промовчати» [11, с. 214].

Отже, з усього цього можна зробити такі висновки. По-перше, між змістом громадської думки, її функціонуванням та соціальними стереотипами, що активно функціонують у суспільстві, дійсно є певний взаємозв'язок. По-друге, цей зв'язок насправді не є таким, що «уся» громадська думка

повністю складається зі стереотипів та без них взагалі не може бути трансльованою. По-третє, позитивні й негативні стереотипи дійсно певним чином впливають на процеси формування, функціонування громадської думки, причому, як зауважує сам У. Ліппман, щоб, зокрема, надати поштовх процесам конформізму, які, безперечно, притаманні громадській думці (хоча не завжди, а лише частково), що функціонує в суспільстві щодо тих чи інших проблем.

Таким чином, на нашу думку, можна сказати, що між громадською думкою та соціальними стереотипами, які «використовуються» в процесі її функціонування, дійсно існують взаємозв'язок та взаємовплив. Які саме? Для того щоб зрозуміти це, потрібно, безумовно, розібратися у тому, яку частку громадської думки складають «укладені у неї» соціальні стереотипи, по-перше, і, по-друге, яким чином відбуваються процеси «побудови» соціальних стереотипів, що функціонують у межах громадської думки.

Розглядаючи першу з названих вище проблем, маємо, безумовно, розглядати проблеми сутності, змісту, структури, специфіки масової свідомості та громадської думки, що виступає однією з її найважливіших складових частин. Взагалі якщо заглибитись у аналіз проблематики громадської думки, то це буде потребувати дуже великого спеціального розгляду, оскільки дуже значна (та часто суперечлива) література, дуже протилежні думки про те, чим вона є, як її можна трактувати й аналізувати. Це, зрозуміло, потребує глибокого та зваженого спеціального розгляду, який не входить у завдання авторів статті.

Однак цікаво, що в основній роботі У. Ліппмана ця проблематика громадської думки щодо її походження, джерел виникнення, структури, змісту та багатьох інших елементів практично не розглядається. Взагалі за тим, як він говорить, практично не до кінця зрозуміло, «як встановлюються зв'язки поміж свідомістю та тим, що знаходиться в оточуючому середовищі. Яким чином, якщо використовувати мову теорії демократії, величезна кількість людей, настільки індивідуально сприймаючих цю абстрактну картину, розвиває загальну волю? Яким чином проста та незамінна ідея виникає із комплексу змінних? Як такі феномени, як Воля Народу, Цілі Держави або Громадська Думка, викристалізуються з настільки випадкової сукупності образів?» [1, с. 193].

Оскільки у статті нас цікавлять не стільки загальні підходи до сутності громадської думки, її функцій та багато інших аспектів її загального формування і функціонування, впливу на соціальні інститути, скільки специфіка її змісту та наявності у ньому соціальних стереотипів, наведемо одне із загальних та достатньо відомих визначень цього феномена. «Громадська думка – це стан ма-

сової свідомості, що являє собою приховане або явне, неприховане, достатньо стале та компетентне оціночне відношення різних соціальних груп, верств до проблем, подій та фактів соціального життя» [12, с. 76].

Таким чином, якщо говорити про зміст громадської думки, можна зробити висновок, що вона є певною колективною думкою тих чи інших верств населення (зрозуміло, що при цьому далеко не завжди його більшості). Також треба мати на увазі таку обставину: оскільки громадська думка є певним станом масової свідомості, в процесі її функціонування можуть зустрічатися ситуації, коли люди, що належать до різних соціальних груп, мають однакову думку, і, навпаки, ті, що входять до однієї соціальної групи, можуть мати різні думки [12, с. 77].

Саме тому (зрозуміло, не тільки тому, є різні обставини) в процесах формування та функціонування громадської думки можуть використовуватися та практично завжди використовуються різноманітні соціальні стереотипи. Тут треба зауважити таке. По-перше, в структуру змісту громадської думки включені не тільки соціальні стереотипи, але й інші елементи змісту щодо інформації стосовно тієї чи іншої проблематики, відносно якої ця громадська думка функціонує. По-друге, саме тому, що вона виступає як специфічна форма суспільної свідомості, а саме свідомості масової, в її структурі таку важливу роль відіграють соціальні стереотипи, які можуть бути притаманними представникам різних соціальних (зокрема, класових, етнічних, демографічних) груп.

Це дійсно відрізняє взаємозв'язок між громадською думкою і соціальними стереотипами, оскільки щодо інших форм суспільної свідомості (класових, етнічних, групових тощо) можливість «розташування» у їх структурі соціальних стереотипів може бути значно обмеженою, або вони можуть бути вельми специфічними, так би мовити, «у бік суто групових».

Тепер щодо другої із позначених вище проблем взаємозв'язку соціальних стереотипів і громадської думки, а саме щодо того, яким чином відбуваються процеси «побудови», вбудування (так буде точніше) соціальних стереотипів у громадську думку. З нашої точки зору, цілком зрозуміло, що подібні процеси якісно відрізняються від загальних процесів функціонування в суспільстві соціальних стереотипів. Нагадаємо, що такі стереотипи можуть бути стереотипами свідомості та стереотипами поведінки. Саме перші віддзеркалюються у громадській думці найбільш активно та чітко.

Сам процес формування стереотипів є дуже специфічним і може дати часткову відповідь на те, яким чином взаємопов'язані соціальні стереотипи і громадська думка. Насамперед треба зазначити, що, безумовно, «селекція і категоризація великої

маси соціальної інформації, що діє на людину, є когнітивною основою стереотипізації» [13, с. 69], тобто стереотипізація як процес спрощення, схематизації дійсності, як уже зазначалося вище, дійсно дає особі чи групі орієнтуватися у безперервно зростаючому потоці інформації та швидко реагувати на реальність, яка змінюється.

І.В. Ільницька справедливо, посилаючись на роботи американських психологів, виділяє три етапи формування стереотипів, а саме вирівнювання, посилення, асиміляцію [3, с. 99], тобто спочатку складне явище або об'єкт зводиться до декількох добре відомих ознак. Потім цим ознакам надається особлива значущість порівняно з тим, які вони мали у складі цілого. Після цього відбираються «вирівняні» та «посилені» ознаки об'єкта чи явища і будується образ, що має певне значення, особливе психологічне значення для особи або групи осіб.

З нашої точки зору, саме в процесі формування громадської думки (а яким чином інакше?) відбувається процес формування та подальшого використання соціальних стереотипів. Наведемо приклади формування російською та українською пропагандами стереотипів, що з різною мірою активності використовуються у процесі інформаційної війни сьогодні між Україною та Російською Федерацією.

Так, російська пропаганда від самого початку інформаційної війни «створила» та «запустила» для функціонування в структурі громадської думки (насамперед спрямованої на власне російське населення) такі ідеологеми, символи, назви щодо українських вояків, добровольців, волонтерів, як «бандерівці», «фашисти». При цьому у відповідному контенті різноманітних телевізійних, пресових, інтернет-повідомлень активно відбиралися та пропагувалися різноманітні якості, що нібито підтверджували подібне ставлення (наприклад, щодо обстрілів мирного населення, його пограбувань, активного «насадження» української мови). Відповідний підбір подібних характеристик, їх активне, практично повсякденне використання в пропаганді призвели до того, що склалися відповідні стереотипи, які «оволоділи» значною частиною російського населення, розуміються як саме такі та вживаються ним, що було би практично неможливо без постійного та тривалого «обкачування» них у текстах засобів пропаганди та у громадській думці.

На жаль, зусилля, потуги української пропаганди сформувати для свого населення такі стереотипи, як «російський агресор» (для характеристики російського вторгнення у справі України та підтримку ДНР та ЛНР); «сепаратисти» (що ідентифікувалося у свідомості українців з мешканцями та вояками ЛДНР), виявилися не дуже вдалим, і ті слова та словосполучення, про які

йдеться, назвати вдалим для використання, зокрема, стереотипами навряд чи можна. З нашої точки зору, саме тому, що вони не «пройшли» відповідні етапи розкриття саме у громадській думці. До речі, так само справа залишається з деякими іншими словами та словосполученнями, які могли б увійти в арсенал стереотипів. Наприклад, «ООС». Такий термін, як «волонтери», став, з нашої точки зору, дійсно певним стереотипом, яким сьогодні позначаються не тільки ті люди, що допомагають українським воякам, але й ті хто взагалі допомагає, підтримує ветеранів, інвалідів та інші категорії населення, що такої підтримки потребують, навіть у часи, коли країну охопила епідемія коронавірусу.

Таким чином, вважаємо, що можна зробити цілком виправданий та обґрунтований висновок щодо того, що соціальний стереотип дійсно виступає у вигляді одного з важливих змістовних елементів і пропаганди, взагалі суспільного спілкування людей. Більш того, він робить подібне спілкування дійсно адекватним та зрозумілим завдяки присутності в ньому стереотипів практично для усіх груп населення. Як справедливо зазначає Б.Л. Борисов, стереотип виступає як формообразуюча одиниця громадської думки. «Стереотип – це кристалізація емоційно забарвлених уявлень та думок» [14, с. 52]. Хоча, як вважає Т.Б. Рябова, «доцільно розрізняти два джерела включення соціальних стереотипів, наприклад, у політику. По-перше, вони існують у громадській думці нарівні очікувань та політичних переваг <...> По-друге, вони цілеспрямовано експлуатуються суб'єктами політики, що дає змогу говорити про маніпулювання ними» [9, с. 93]. До речі, щодо проблеми маніпулювання стереотипами у політиці, піарі, пропаганді та у низці інших соціальних сфер, то це окрема та дуже важлива тема, пов'язана зі специфічними можливостями процесів стереотипізації та використання стереотипів. Однак вона не стосується безпосередньо проблеми, що розглядається у статті.

З іншого боку (продовжимо два аспекти розгляду проблеми взаємозв'язку та взаємовпливу стереотипів та громадської думки), саме присутність стереотипів, а саме слів та словосполучень, які «претендують» на їх роль, робить стереотипи стереотипами. Отже, взаємозв'язок та взаємовплив соціальних стереотипів і громадської думки у демократичному суспільстві є цілком зрозумілим та практично невідворотнім, таким, що, допомагаючи ефективній стереотипізації суспільного континенту у тексті, якими обмінюються соціальні інститути та населення, робить подібний процес спілкування в суспільстві дійсно нормальним та ефективним.

Висновки. Здійснений у статті аналіз проблеми взаємозв'язку соціальних стереотипів та громад-

ської думки засвідчив, що соціальні стереотипи дійсно виступають як «третій рівень» стереотипів, що формуються в процесі життєдіяльності індивідів, груп, суспільства (біологічні, психічні, соціальні). Засновник теорії соціальних стереотипів У. Ліппман та інші вчені, що їх вивчали, засвідчили, що не йдеться про стереотипи як дещо негативне, що підлягає їх «подоланню» в процесі життєдіяльності суспільства.

Навпаки, процеси стереотипізації, тобто спрощення, схематизації соціальних процесів та соціальної діяльності, дають можливість особі та групі осіб чітко й адекватно орієнтуватися в зростаючому потоці інформації, швидко реагувати на реальність та розбиратися в сутності соціально-політичних та інших процесів. При цьому соціальні стереотипи виконують низку функцій, основними серед яких є регулююча, ідеологічна та ідентифікаційна.

Саме процеси реалізації подібних функцій соціальних стереотипів в процесі функціонування демократичного суспільства приводять до максимально тісного взаємозв'язку між ними та громадською думкою, що функціонує у ньому. З одного боку, соціальні стереотипи виступають як важлива складова частина контенту, змісту громадської думки. З іншого боку, саме функціонування певних слів, словосполучень, що характеризують певні аспекти соціальної дійсності, дають змогу швидко та достатньо надійно категоризувати різноманітні аспекти функціонування особистостей та різноманітних груп у суспільстві.

Література

1. Ліппман У. *Общественное мнение*. Москва : Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
2. Меренков А.В. *Социология стереотипов*. Екатеринбург : изд-во Уральского университета, 2001. 290 с.
3. Ільницька У.В. Політичні стереотипи та стереотипізація мислення: роль та значення в системі іміджевих комунікацій. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/25330> (дата звернення: 12.03.2020).
4. Ханстантинов В.О. Соціальні стереотипи і необхідність толерантності. *Наукові праці Миколаївського державного аграрного університету. Соціологія*. Т. 84. Вип. 71. С. 38–42.
5. *Социологическая энциклопедия* : в 2 т. / Национальный общественно-научный фонд ; руководитель науч. проекта Г.Ю. Семигин ; гл. ред. В.Н. Иванов. Москва : Мысль, 2003. Т. 2. 863 с.
6. Бойко О.Д. *Політичне маніпулювання : навчальний посібник*. Київ : Академвидав, 2010. 432 с.
7. Дзюба Н.В. *Гендерні стереотипи населення України при прийнятті електоральних рішень* : автореф. дис. ... канд. соціол. наук ; Класичний приватний університет. Запоріжжя, 2018. 21 с.
8. Ольшанский Д.В. *Основы политической психологии*. Екатеринбург : Деловая книга, 2001. 496 с.
9. Рябова Т.Б. *Пол власти: гендерные стереотипы в современной российской политике*. Иваново : Ивановский государственный университет, 2008. 246 с.
10. Ильюшкин В.В. Социальный стереотип как концентрированное выражение социальной установки. *Вестник науки и образования*. 2015. № 1 (3). С. 87–92.
11. Ноэль-Нойман Э. *Общественное мнение: открытие спирали молчания*. Москва : Прогресс-Академия ; Весь мир, 1996. 352 с.
12. Полтораки В.А. *Громадська думка. Соціологія політики* : енциклопедичний словник. Київ : вид-во Європейського університету, 2009. С. 76–77.
13. Самкова О.М. Соціальні стереотипи і стереотипізація: аналіз сучасних теоретичних підходів. *Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Психологічні науки*. 2013. Вип. 1. С. 68–71.
14. Борисов Б.Л. *Технологии рекламы и PR*. Москва : ФАИР-ПРЕСС, 2001. 624 с.

Анотація

Полтораки В. А., Зоська Я. В., Стадник А. Г. Соціальні стереотипи і громадська думка: проблеми взаємозв'язку та взаємовпливу. – Стаття.

У статті розглянуто важливу проблему, пов'язану із застосуванням стереотипів у процесі функціонування громадської думки в соціальній сфері суспільства. Визначено поняття «стереотип», яке трактується як традиційні, звичні канони думки та поведінки, способи реалізації різноманітних дій та думок у певній послідовності.

Аналізуються різні аспекти процесів стереотипізації, тобто спрощення, схематизації соціальної дійсності, що дають особі та соціальній групі можливість надійно та чітко орієнтуватися в суспільстві. З'ясовано, що якщо установка вже сформувалася під час попередньої діяльності людей, груп, то стереотипи, які змістовно пов'язані з певними установками, допомагають пов'язати подібні «застарілі» установки до конкретної реальної ситуації.

Визначено сутність соціальної стереотипізації, соціальних стереотипів як важливих елементів розвитку суспільства загалом і масової свідомості та громадської думки зокрема, коротко позначено деякі ключові аспекти, пов'язані з основними характеристиками та сутнісними рисами соціальних стереотипів для того, щоб у подальшому чітко та об'єктивно розкрити проблему їх «пов'язаності» з громадською думкою.

Розглянуто регулюючу, ідеологічну та ідентифікаційну функції соціальних стереотипів.

Основний фокус аналізу спрямований на виявлення взаємозв'язку та взаємовпливу між соціальними стереотипами і громадською думкою. Остання виступає як один із важливих механізмів формування соціальних стереотипів, а також середовище, що містить їх використання. Встановлено, що, по-перше, між змістом громадської думки, її функціонуванням та соціальними стереотипами існує зв'язок; по-друге, цей зв'язок насправді не є таким, що «уся» громадська думка повністю складається із стереотипів та без них взагалі не може бути трансльованою; по-третє, позитивні і негативні стереотипи дійсно певним чином впливають на процеси формування, функціонування громадської думки.

Ключові слова: процес стереотипізації, соціальні стереотипи, громадська думка.

Summary

Poltorak V. A., Zoska Ya. V., Stadnyk A. H. Social stereotypes and public opinion: problems of interconnection and interaction. – Article.

The article considers an important problem related to the application of stereotypes in the functioning of public opinion in the social sphere of society. The concept of “stereotype” is defined, which is interpreted as traditional, habitual canons of thought and behavior, a way to implement a variety of actions and thoughts in a certain sequence.

Various aspects of the processes of stereotyping, i.e. simplification, schematization of social reality, which give a person and a social group the opportunity to reliably and clearly navigate in society, are analyzed. It was found that if the attitude has already been formed during the previous activities of people, groups, the stereotypes that are meaningfully associated with certain attitudes help to connect such “outdated” attitudes to a specific real situation.

The essence of social stereotyping, social stereotypes as important elements of society in general and mass

consciousness and public opinion in particular are defined, we briefly outline some key aspects related to the main characteristics and essential features of social stereotypes in order to clearly and objectively reveal the problem of their “connection” with public opinion.

The regulatory, ideological and identification functions of social stereotypes are considered. The main focus of the analysis is to identify the relationship and interaction between social stereotypes and public opinion. The latter acts as one of the important mechanisms for the formation of social stereotypes, as well as the environment that contains their use. It is established: that first, between the content of public opinion, its functioning and social stereotypes; secondly, this connection is not really such that “all” public opinion consists entirely of stereotypes and without them cannot be broadcast at all; thirdly, positive and negative stereotypes do in some way affect the processes of formation and functioning of public opinion.

Key words: process of stereotyping, social stereotypes, public opinion.

УДК 316.4; 336.132

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.932>**Т. Г. Червінська**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5054-0206>

кандидат соціологічних наук, доцент,

доцент кафедри теорії та історії соціології

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Ю. В. ПетленкоORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5984-5145>

кандидат економічних наук, доцент,

доцент кафедри фінансів

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ПРОБЛЕМИ ТА ВИКЛИКИ ДИСТАНЦІЙНОГО НАВЧАННЯ У ВИЩІЙ ОСВІТІ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ПАНДЕМІЇ COVID-19

Постановка проблеми. Пандемія COVID-19 вплинула на різні сфери суспільного та індивідуального життя, адже змінюються форми та форми нашої роботи, навчання, відпочинку та дозвілля, повсякденні рутинні практики. Необхідність пристосовуватися до нової реальності стимулюють трансформації й вищій освіті. У всьому світі вищі навчальні заклади вимушені переходити на дистанційне навчання, скасовувати, відтермінувати або обмежувати міжнародну академічну мобільність, розширювати віртуальні формати комунікації та співпраці, шукати нові можливості фінансування. Такі стрімкі й непередбачувані зміни створюють для суб'єктів освітнього процесу численні виклики, які можуть розглядатися в категоріях як загроз, так і нових можливостей та переваг. Все це потребує глибокого аналізу, теоретичного обґрунтування та конкретних емпіричних досліджень.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження викликів, з якими зіткнулася вища освіта під час пандемії COVID-19, вже здійснюються Міжнародною асоціацією університетів (IAU), Європейською асоціацією університетів (EUA), Європейською асоціацією міжнародної освіти (EAIE) [6–8]. Так, результати першого Глобального опитування Міжнародної асоціації університетів [6] свідчать про те, що пандемія COVID-19 вплинула на викладання та навчання майже в усіх вищих навчальних закладах світу, зокрема у двох третинах з них повідомили, що відбулася заміна аудиторного дистанційним навчанням та викладанням. Такий перехід супроводжувався різноманітними проблемами, до вирішення яких виявилися неготовими більшість ЗВО. Основні труднощі, з якими зіткнулися навчальні заклади, пов'язані з відсутністю технічної інфраструктури та засобів, необхідних для організації дистанційного навчання; складнощами адаптації до онлайн-викладання педагогічного персоналу;

обмеженнями дистанційного навчання в певних галузях навчання. Пандемія COVID-19 вплинула на міжнародну співпрацю, скоротивши фізичну та одночасно збільшивши віртуальну академічну мобільність студентства та викладацтва. Багато респондентів назвали фінансові наслідки найважливішим викликом для своїх навчальних закладів. Якщо в приватних установах занепокоєні передусім потенційним дефіцитом доходів через падіння кількості студентства та зменшенням плати за навчання, то державні ЗВО стурбовані можливим зменшенням державної підтримки внаслідок фінансової кризи.

Результати Глобального опитування водночас засвідчують, що вимушений перехід на дистанційне викладання та навчання створює нові продуктивні можливості для освітян, серед яких слід назвати опанування та випробування нових інструментів та засобів, що забезпечують дистанційний навчальний процес, більшу гнучкість навчання, зростання інновацій у педагогіці викладання, розширення можливостей викладання та навчання на відстані та отримання доступу до можливостей навчання впродовж життя.

В Україні також з'являється все більше досліджень впливу пандемії COVID-19 на різні сфери суспільного життя, зокрема економіку [1] соціальний захист [3], життєдіяльність української молоді [5], становище та потреби жінок [4], шкільну освіту [2]. Водночас поки відсутні ґрунтовні дослідження наслідків пандемії COVID-19 для системи вищої освіти в Україні. Заповнення таких лакун вимагає спеціальних наукових досліджень для кращого розуміння викликів, які постали перед закладами вищої освіти України під впливом пандемії COVID-19, та реагування на них.

Отже, метою статті є з'ясування основних проблем, викликів та можливостей переходу на дистанційне навчання закладів вищої освіти в Україні у зв'язку з пандемією COVID-19.

Виклад основного матеріалу. Для з'ясування системи викликів, з якими зіштовхнулися заклади вищої освіти України в умовах пандемії COVID-19, та порівняння їх із даними міжнародних асоціацій університетів, дослідницькою групою проекту НФДУ «Фінансова стабілізація класичних університетів в умовах прояву глобальних наслідків пандемії COVID-19»¹ в листопаді-грудні 2020 року було проведено онлайн-опитування викладацтва та студентства закладів вищої освіти України.

Більшість респондентів – 91,9% студентів та 75,8% викладачів – повідомила про перехід їх навчальних закладів виключно на дистанційне навчання у зв'язку із запровадженням адаптивного карантину в Україні. Цей вимушений перехід супроводжувався низкою проблем та труднощів. Так, лише близько 20% опитаних студентів (18,8%) та викладачів (20,8%) вказали на відсутність будь-яких проблем у зв'язку з переходом навчального процесу в онлайн-режим. Усі інші відзначили численні труднощі та перешкоди, котрі його супроводжували (рис. 1). «Рейтинг» проблем як у викладацтва, так і в студентства очолюють технічні (їх відзначили 42% викладачів та 40,2% студентів), наступними є проблеми зміни обсягів навчального навантаження (32,3% та 40,1% відповідно), проблеми, пов'язані з якістю навчання (33,8% та 35,7% відповідно) та організацією навчального процесу дистанційно (31,2% та 36,2% відповідно).

Основною проблемою технічного характеру (рис. 2) як студенти (55%), так і викладачі (43,5%) визнали проблеми інтернет-з'єднання, зокрема швидкість Інтернету, слабкість та/або нестійкість сигналу, що ускладнюють повноцінну та якісну участь у дистанційному навчанні. Зрозуміло, що цю проблему зазначені суб'єкти освітнього процесу далеко не завжди спроможні вирішити самостійно, отже, потребують допомоги з боку власних навчальних закладів. Для викладацтва (35,7%) також актуальними є проблеми недостатності або відсутності необхідної технічної підтримки їх та студентів, а також якісних технічних засобів для повноцінної участі в онлайн-заняттях (30,9%), що є достатньо актуальним і для студентства (22,1%). З одного боку, визнання необхідності технічної підтримки є свідченням неготовності до дистанційного навчання передусім самих викладачів, що проявляється у недостатності знань, умінь та навичок, необхідних для повноцінної організації та участі в онлайн-навчанні. З іншого боку, така ситуація актуалізує питання технічної підтримки закладами вищої освіти свого студентства та

викладацтва через організацію системи заходів, таких як створення відповідної технічної інфраструктури, організація навчання, консультацій, супроводу та підтримки, яких має вжити навчальний заклад для забезпечення якісного дистанційного навчання. Водночас близько чверті опитаних (23,4% викладачів та 24,9% студентів) не стикалися з проблемами технічного характеру під час здійснення дистанційного навчання.

І студентство, і викладацтво одноставно у визнанні найважливішою проблемою, котра впливає на якість дистанційного навчання (рис. 3), погіршення рівня засвоєння матеріалу (43% та 36,4% відповідно). Окрім цього, опитані студентки та студенти вказують на складність адаптації певних дисциплін та галузей знання до онлайн-формату (43,5%), а також скаржаться на брак спілкування та уваги викладацтва до їх потреб (33,9%). Викладачі ж більш стурбовані ускладненням комунікації (42,8%) та оцінюванням студентства (34,6%) в режимі онлайн, а також недостатньою адаптованістю навчальних методик до дистанційного навчання (32%).

Під час порівняння відповідей викладацтва та студентства на запитання про проблеми, котрі вплинули на якість навчання, цікавим видається факт більш критичного ставлення кожної цільової групи респондентів до іншої групи. Так, викладацтво вказує на власну недостатню технічну підготовленість у 16,4% випадків, більш критично оцінюючи технічну готовність до дистанційного навчання студентства (26,4%). Студентство також вище оцінює власну технічну спроможність до дистанційного навчання порівняно з викладачами.

Однією з проблем, яку констатують більшість опитаних викладачів (72,9%) та майже половина студентів (48,9%), є збільшення навчального навантаження в результаті переходу на дистанційне навчання, що, ймовірно, пов'язане з часовими, фізичними та емоційними витратами. Однією з причин такої ситуації для викладацтва є зростання кількості різних звітних документів у зв'язку з переходом навчання в онлайн-режим, підготовка яких потребує часу, на що скаржаться 57,2% респондентів. Окрім цього, однією з причин зростання обсягів навантаження викладачів, ймовірно, є додаткові часові витрати для опанування новими інструментами та технологіями, необхідними для продуктивної інтеграції до більш технологічного освітнього середовища. Однією з причин збільшення навчального навантаження студентства, на що вони вказували у фокусованих групових інтерв'ю на етапі підготовки опитувальника, ймовірно, є небажання чи недостатня спроможність викладачів організовувати дистанційне навчання, через що відбувається його заміна завданнями для самостійного опрацювання.

Більшість опитаних (83,6% викладачів та 77,9% студентів) вказала на активність власних закладів вищої освіти щодо забезпечення дистанційного навчання. Йдеться, зокрема, про запуск платформ дистанційного навчання, про наявність яких повідомили 78,4% опитаних викладачів.

¹ Онлайн-опитування проведено в межах проекту № 2020.01/0256 НФДУ «Фінансова стабілізація класичних університетів в умовах прояву глобальних наслідків пандемії COVID-19» в листопаді-грудні 2020 року. Збір інформації відбувався на платформі Limesurvey в період з 6 листопада 2020 року по 15 грудня 2020 року. Було отримано 269 завершених відповідей за цільовою групою викладачів та 1 023 завершені відповіді за цільовою групою студентів ЗВО України. В опитуванні взяли участь викладачі та студенти ЗВО різних регіонів України (Києва, Харкова, Ужгороду, Одеси, Львову, Чернівців, Дніпра).



Рис. 1. З якими проблемами навчального процесу Ви зіткнулися у зв'язку з переходом на дистанційне навчання? (%)



Рис. 2. З якими проблемами технічного характеру Ви зіткнулися у зв'язку з переходом на дистанційне навчання? (%)

Серед інших заходів, вжитих навчальними закладами, викладачі називали організацію навчання (курсів, тренінгів, вебінарів, семінарів) для викладачів та (рідше) студентів, закупівлю техніки для забезпечення проведення онлайн-занять, укладення договорів та придбання доступу для більш широкого використання інструментів, які пропонують онлайн-платформи (Zoom, Google Meet, Microsoft Office 365 тощо), організаційно-правове та методичне забезпечення процесу дистанційного навчання, постійну підтримку та зворотний зв'язок. Лише 7,8% викладачів та 5% студентів відзначили відсутність таких заходів.

Водночас результати опитування показують, що запуск власних дистанційних платформ зовсім не свідчить про їх ефективність та активне використання. Серед платформ, які найчастіше використовуються у дистанційному навчанні (рис. 4), безумовними лідерами і у студентства, і у викладацтва є Zoom (80% та 66,9% відповідно) та Google Meet (58,9% та 47,2% відповідно). Натомість власна платформа навчального закладу використовується лише 21,9% опитаних викладачів та 17,8% студентів, що, ймовірно, вказує або на проблеми в її роботі, або на недостатній функціонал у забезпеченні дистанційного навчання.



Рис. 3. З якими проблемами, що вплинули на якість навчання, Ви зіткнулися у зв'язку з переходом на дистанційне навчання? (%)

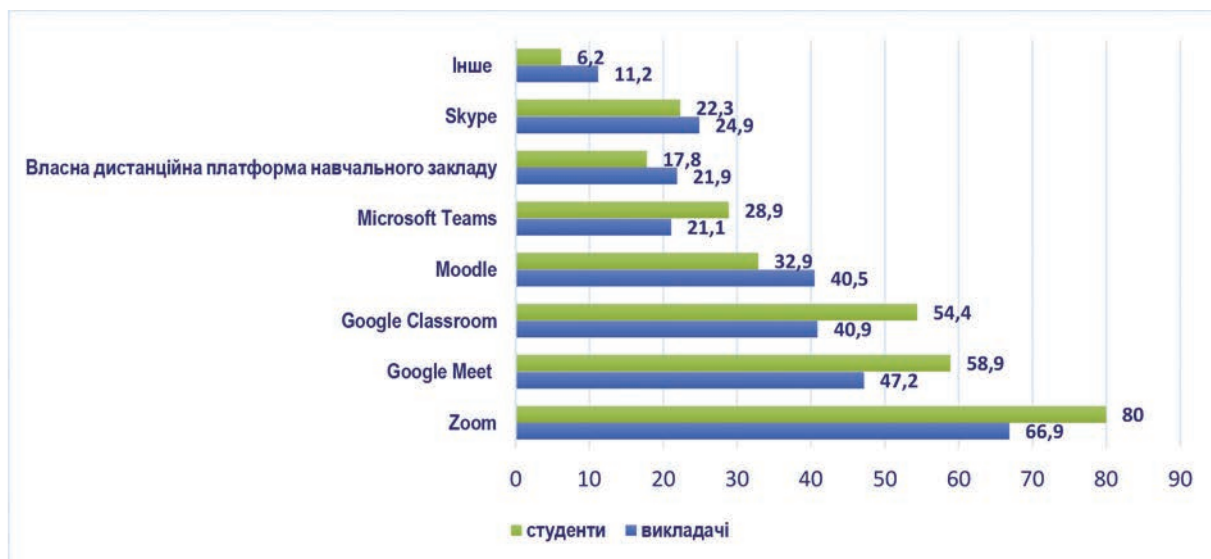


Рис. 4. Які платформи використовуються Вами/у Вашому навчальному закладі для організації дистанційного навчання? (%)

Оцінки викладачами заходів, вжитих закладами вищої освіти для забезпечення дистанційного навчання, засвідчують вищий порівняно зі студентством рівень задоволеності (74,7% та 48% повністю або загалом задоволених відповідно).

Щодо заходів, яких необхідно вжити закладами вищої освіти для вирішення проблем, котрі виникли у зв'язку з переходом на дистанційне навчання, думки студентства та викладацтва мають незначні відмінності (рис. 5). Більше половини опитаних викладачів серед топ-3 проблем, які потребують вирішення, відзначають необхідність укладення вищими навчальними закладами до-

говорів з платформами дистанційного навчання (58,7%), скорочення кількості документації та звітності, що супроводжують дистанційне навчання (57,2%), організацію постійної технічної підтримки учасників навчального процесу (56,1%). Пріоритети студентства в перших двох пунктах співпадають з викладацькими, хоча мають нижчий рівень підтримки. Окрім цього, 45,3% опитаних студентів очікують від своїх ВНЗ здійснення різної підтримки (психологічної, фінансової тощо). Відповіді респондентів обох цільових груп демонструють нижчий рівень технічної готовності викладачів до дистанційного навчання і, відповідно,



Рис. 5. Яких заходів, на Вашу думку, необхідно вжити вищим навчальним закладам задля вирішення проблем, що виникли у зв'язку з переходом на дистанційне навчання? (%)

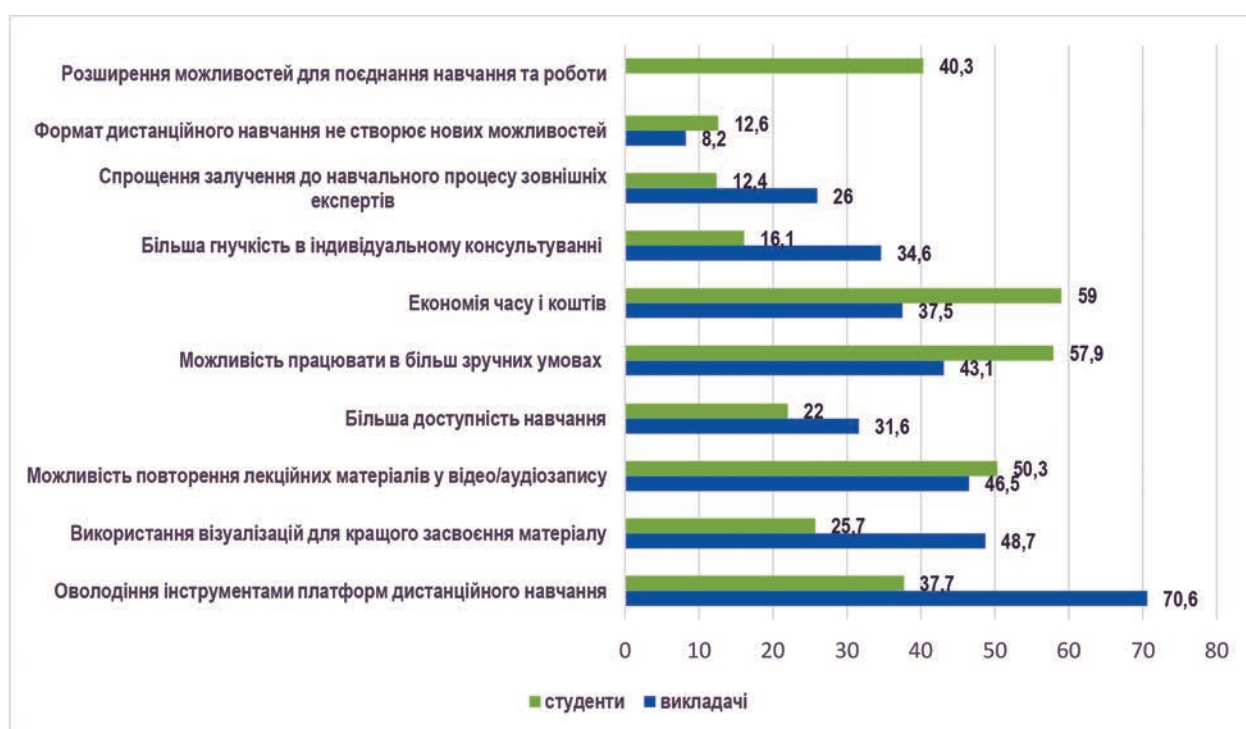


Рис. 6. Які, на вашу думку, можливості та переваги створює формат дистанційного навчання? (%)

необхідність його підвищення, зазначаючи серед заходів, яких слід вжити ЗВО, організацію онлайн-тренінгів для викладацтва, з чим погоджуються 39,8% опитаних викладачів та 33,8% студентів. Натомість очікування організації таких тренінгів для студентства є нижчим, що може свідчити як про вищу оцінку його технічно-інфор-

маційної грамотності, так і про визнання ключовими суб'єктами, які організовують дистанційне навчання і, відповідно, мають володіти для цього достатніми компетентностями, саме викладачів.

Оцінка можливостей та переваг, які створює формат дистанційного навчання, у викладацтва та студентства також дещо різниться (рис. 6).

Серед переваг викладачі передусім відзначають оволодіння новими інструментами, які надають платформи дистанційного навчання (70,6%), ширші можливості для використання візуалізацій, що сприяють кращому засвоєнню матеріалу (48,7%), можливість повторення лекційних матеріалів у запису (46,5%), роботу в більш зручних умовах (43,1%). Студентство ж до основних переваг, пов'язаних з дистанційним навчанням, відносить головним чином економію часу та коштів (59%), можливість працювати в більш зручних умовах (57,9%), доступ до відео/аудіозапису лекційних матеріалів (50,3%) в будь-який зручний час, що розширює можливості для поєднання навчання та роботи (40,3%), що особливо актуалізується в умовах економічної кризи.

Висновки. Пандемія COVID-19, яка вплинула на різні сфери суспільного життя, змусила суб'єктів освітнього процесу – як вищий адміністративний менеджмент, так і викладацтво та студентство – швидко пристосовуватися до змін, які вже давно назріли. Така адаптація, зокрема перехід на дистанційне навчання, виявила низку проблем, вирішення яких як потребує активного залучення самих викладачів та студентів, так і ставить конкретні завдання перед закладами вищої освіти. Проведене дослідження підтверджує, що карантинні обмеження, пов'язані з попередженням проявів глобальної пандемії COVID-19, докорінно змінили умови функціонування ЗВО та зумовили необхідність посилення заходів фінансової стабілізації не тільки в Україні, але й в усьому світі.

Світова пандемія та економічна криза визнають необхідність врахування динамічності процесів, одночасної цифровізації викладання та навчання, підтримки якості освіти і науково-дослідної роботи. Результати дослідження засвідчують, що класичні університети виявилися найбільш підготовленими до переходу на дистанційну та змішану форми навчання. Окремі вищі навчальні заклади мають власні платформи для дистанційного навчання, іншим довелося швидко запроваджувати такі системи, що створило додаткове навантаження на всіх учасників освітнього процесу. Водночас заклади вищої освіти потребують значного фінансування для забезпечення віддаленої роботи за усіма напрямками діяльності.

Складні непередбачувані ситуації і виклики – це не лише загрози, але й можливості, а саме можливості переосмислювати, розвиватися, вчитися, шукати нові та вдосконалювати наявні інструменти й засоби викладання і навчання. Розуміння студентством і викладацтвом як проблем, так і можливостей, котрі створює формат дистанційного навчання, допоможе закладам вищої освіти України досягти більшої гнучкості навчання в нових умовах, сприятиме розвитку інноваційних педагогічних методик і стимулюватиме до вжиття заходів, які відповідають викликам сьогодення.

Література

1. Вплив COVID-19 та карантинних обмежень на економіку України. Кабінетне дослідження. Громадська організація «Центр прикладних досліджень». Представництво Фонду Конрада Аденауера в Україні. URL: <https://www.kas.de/uk/web/ukraine/einzeltitel/-/content/vpliv-covid-19-ta-karantinnih-obmezen-na-ekonomiku-ukraini>.
2. Дослідження стану реалізації дистанційного навчання в Україні (березень-квітень 2020 року). Центр інноваційної освіти «Про.Світ». URL: https://nus.org.ua/wp-content/uploads/2020/05/Research2020_ProSvit_MF1.pdf?fbclid=IwAR0G4GgjV0TtbuMhLHGyAyd_79aPuyb7FCwzCmfzgp1KrBCb2t8tkLDCeo.
3. Коронавірус і соціальний захист: між реформою і кризою. Дослідження аналітичного центру CEDOS. URL: <https://cedos.org.ua/uk/articles/koronavirus-ta-osvita-analiz-problem-i-nasliddiv-pandemii>.
4. Оперативна гендерна оцінка становища та потреб жінок у контексті ситуації з COVID-19 в Україні. URL: https://www.auc.org.ua/sites/default/files/report_rga_covid-19_ukr_0.pdf.
5. Як живе молодь України під час COVID-19? URL: https://www.ua.undp.org/content/ukraine/uk/home/library/democratic_governance/COVID-19-impact-on-youth-in-Ukraine.html.
6. IAU Global Survey on the Impact of COVID-19 on Higher Education around the World. URL: https://www.iau-aiu.net/IMG/pdf/iau_covid19_and_he_survey_report_final_may_2020.pdf.
7. Public Funding Observatory 2020/2021 Part 1: Financial and economic impact of the Covid-19 crisis on universities in Europe. URL: <https://eua.eu/resources/publications/944:public-funding-observatory-2020-2021.html>.
8. Rumbley L. Coping with COVID-19: International higher education in Europe. URL: <https://www.eaie.org/our-resources/library/publication/Research-and-trends/Coping-with-COVID-19--International-higher-education-in-Europe.html>.

Анотація

Червінська Т. Г., Петленко Ю. В. Проблеми та виклики дистанційного навчання у вищій освіті під час пандемії COVID-19. – Стаття.

У статті розглянуто наслідки пандемії COVID-19 для вищої освіти в Україні та світі. Авторки здійснюють аналіз результатів досліджень Міжнародної асоціації університетів, Європейської асоціації університетів, Європейської асоціації міжнародної освіти, присвячених з'ясуванню впливу пандемії на викладання та навчання, міжнародну академічну мобільність і співпрацю, фінансове становище вищих навчальних закладів; труднощів, загроз та викликів, з якими зіткнулися заклади вищої освіти в усьому світі під час коронакризи і які потребують швидких та адекватних дій. В основній частині статті представлено результати опитування викладачів та студентів закладів вищої освіти України, присвяченого аналізу проблем та викликів, з якими зіткнулися останні під час переходу на дистанційне навчання, а також нових продуктивних можливостей, котрі створює онлайн-формат. До основних проблем, з якими зіткнулися основні суб'єкти освітнього

процесу, належать проблеми якості навчання та організації навчального процесу дистанційно, зростання обсягів навчального навантаження викладачів та студентів, технічні та фінансові проблеми. Результати опитування як засвідчують оцінку та задоволеність заходами, яких уже вживають заклади вищої освіти задля забезпечення якісного та ефективного дистанційного навчання, так і допомагають у розумінні наступних продуктивних кроків, які необхідно зробити для розширення можливостей викладання та навчання на відстані й отримання доступу до можливостей навчання впродовж життя. Оцінка освітянами можливостей та переваг, які створює формат дистанційного навчання, демонструє внутрішню вмотивованість викладачів до вдосконалення власних вмінь та навичок, опанування новими інструментами, яких потребує формат дистанційного навчання; для студентів такими перевагами стають передусім економічні, а саме розширення можливостей для поєднання навчання та роботи, економія часу й коштів.

Ключові слова: пандемія COVID-19, вища освіта, дистанційне викладання та навчання.

Summary

Chervinska T. G. Petlenko Yu. V. Problems and challenges of distance learning in higher education during the COVID-19 pandemic. – Article.

The article considers the consequences of the COVID-19 pandemic for higher education in Ukraine and the world. The authors analyze the results of research by the International Association of Universities, the European University Association, the European

Association for International Education, to determine the impact of the pandemic on teaching and learning, international academic mobility and cooperation, the financial situation of higher education; difficulties, threats and challenges faced by higher education institutions around the world during the coronary crisis, which require swift and adequate action. The main part of the article presents the results of a survey of teachers and students of higher education institutions of Ukraine, devoted to the analysis of problems and challenges faced by the latter in the transition to distance learning, as well as new productive opportunities created by online format. The main problems faced by the main actors in the educational process include the quality of teaching and organization of the distance learning process, the growth of the workload of teachers and students, technical and financial problems. The results of the survey show both the assessment and satisfaction with the measures already taken by higher education institutions to ensure quality and effective distance learning, and help to understand the next productive steps to be taken to expand teaching and distance learning opportunities and access to learning opportunities during life. Educators' assessment of the opportunities and benefits created by the distance learning format demonstrates the intrinsic motivation of teachers to improve their own skills and abilities, mastering the new tools required by the distance learning format; for students such advantages become first of all economic: expansion of opportunities for a combination of study and work, and also economy of time and means.

Key words: COVID-19 pandemic, higher education, distance teaching and learning.

УДК 179.7+ 614.253

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.933>**О. М. Шевченко**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1917-9472>

кандидат психологічних наук, доцент,

доцент кафедри суспільних наук

Поліського національного університету

В. В. МельничукORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1569-3201>

кандидат філософських наук,

доцент кафедри суспільних наук

Поліського національного університету

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ЕВТАНАЗІЇ В УКРАЇНІ

Постановка проблеми. Ідея евтаназії зародилася досить давно. Традиційна лікарська етика, ще з часів Гіппократа, містить таку заборону: «Я нікому, хто навіть просить про це, не дам ліки, які спричиняють смерть, а також не пораджу це робити» [3]. Світ змінюється, погляди людей на різні речі також. Не оминувало це явище евтаназію.

Цей термін запровадив англійський філософ Френсіс Бекон (1561–1626 роки) для позначення легкої безболісної смерті. Він складається з двох грецьких слів: «eu» – «добре», «thanatos» – «смерть», тобто спокійна і легка смерть без мук і страждань. Нині евтаназію розуміють як дію, спрямовану на те, щоб припинити життя особистості, йдучи назустріч її власному бажанню, і це має бути виконане незацікавленою особою. У суспільстві існують аргументи як за, так і проти евтаназії.

Під час дослідження цього питання ми використовували системно-структурний підхід. Він дає можливість забезпечити інтеграцію та впорядкованість наукових знань, а також конкретизувати і проаналізувати явище евтаназії через такі галузі людського буття, як медицина, право, морально-етична, релігійна, особистісна. Також за допомогою історичного методу продемонструємо, як це явище формувалося протягом століть у різних історичних епохах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аналіз наукової літератури, яка стосується цієї тематики, свідчить про значну кількість праць, присвячених питанню евтаназії. Проте це явище продовжує бути дискусійним серед фахівців різних напрямів (медицина, етика, право, філософія, соціологія, релігія). Значний науковий внесок у вивчення цього питання здійснили такі науковці, як С. Бородін, І. Бойко, Б. Волков, Н. Герасимчук, А. Гусейнов, Й. Дробик, О. Ковальова, Т. Кондрашова, Ю. Конюшкіна, Н. Сафаргаліна-Корнілова, І. Силуянова, В. Тарасюк, П. Тіщенко, С. Тихонова, С. Четав.

Метою статті є ґрунтовний аналіз та дослідження поняття «евтаназії», її видів, досвіду зарубіжних країн, які легалізували евтаназію, а також ґрунтовне опрацювання цього поняття у сучасному соціальному дискурсі та філософському науковому пізнанні і перспектив легалізації евтаназії в Україні.

Виклад основного матеріалу. В античну епоху траплялися випадки вбивства неповносправних дітей з евгенічних мотивів, а хворих і старців – з економічних. Тепер евтаназія набуває масштабів загальноновизнаної практики зі зростанням кількості тих, хто схвалює евтаназію, та визнанням за особою права вирішувати можливості щодо власної смерті.

У стародавній Індії, за півтора тисячоліття до Христа, засуджувалося втручання лікаря у процес відходу людини. Присяга Гіппократа є взірцем моделі, орієнтованої на моральну відповідальність за свої дії та пошани до життя людини. Вона заперечує будь-які евтаназійні дії та свідому співучасть лікаря у смерті людині [4]. Етика Гіппократа мала великий вплив на формування моральної свідомості медиків Стародавньої Греції і Риму. Настанови «Присяги» утвердилися в медичній етиці християнського світу, єврейської культури та медицини, мусульманської філософії медицини та наголошували на основному обов'язку лікаря – не зашкодити.

В античній Спарті здійснювалися евтаназійні чи евгенічні дії щодо хворих дітей та не здатних до боротьби людей похилого віку. Таку практику схвалив Платон у трактаті «Держава». Філософ стверджував, що лікар повинен дозволити померти особам, які не сприяють розвитку держави й самі не розвиваються [7].

Філософи-стоїки керувалися ідеалом атараксії (повного спокою і байдужості). Вони акцентували увагу на індивідуумі та його свободі і погоджувалися на відбирання свого життя та лікарську допомогу під час самогубства, коли хвороба чи інші

обставини ведуть до розпаду особистості та обмеження власної свободи. Прихильниками еутаназії хворих дітей були Цицерон і Сенека. Останній зазначав, що це не гнів, а продуманий розрахунок. Процедура «смерті за бажанням» чи умертвіння неповносправних в античності не називали еутаназією. Це поняття побутувало як філософський ідеал смерті, вільної від негативного досвіду.

Християнство істотно змінило свідомість, вбачаючи у житті Божий дар, а в самому стражданні – зміст і цінність, заперечуючи еутаназійну практику. Воно мало цілком новий погляд на вмирання, підкреслюючи гідність людини як Божого творіння, «образу й подоби» Бога, істоти розумної, вільної, обдарованої безсмертною душею. Церква відлучала від церкви за вбивство дітей. Навчання Церкви нагадувало, що агонія і вмирання людини є участю в Страстях Христа та його наслідуванням. Філософ Тома Аквінський (1225–1274 роки) вважав, що «лише єдиний Бог має право визначати час життя і смерті» [1].

У ренесансових утопічних поглядах удруге з'явилося звертання до теми еутаназії. Томас Мор (1478–1535 роки) в «Утопії» пропагує життя, яке має бути приємним та без страждань. Він стверджував, що вищі урядовці мають загитувати невиліковно нещасних до рішення померти, переконати їх у тому, що продовження життя для них є тягарем, а вони є тягарем для інших [5].

Від XVII ст. термін «еутаназія» починає означати «легку», «добру смерть». Англійський філософ Френсіс Бекон (1561–1626 роки) у праці «Про гідність і розвиток науки» зауважив, що професійним обов'язком лікарів щодо невиліковно хворих є еутаназія, котру потрібно розуміти як полегшення мук помирання. Представник позитивістської філософії Огюст Конт (1798–1857 роки) вважав, що заподіяння смерті хворому, який мучиться, можна трактувати як служіння для добра людства, що вище, ніж добро індивідуума.

Цікавою є думка Георга Вільгельма Гегеля (1770–1831 роки) про те, що через смерть індивідуум найдосконаліше реалізує власну свободу. Людина є абсолютним господарем свого життя і смерті, проте не всі мають відвагу використовувати вроджену владу: слабкі особи потребують, щоб за них вирішували сильніші [2]. Фрідріх Ніцше (1844–1900 роки) переконував, що природна смерть не має сенсу. Людина повинна сама приймати рішення щодо фіналу свого життя. Ф. Ніцше стверджував, що пацієнтів із хронічними захворюваннями треба заохочувати до самогубства [6]. Погляди Г.В. Гегеля і Ф. Ніцше сприяли формуванню проеутаназійної ментальності європейців, і на зламі XIX і XX ст. пролунали гасла з потягами до еутаназії. А. Йост у творі «Право на власну смерть» (1895 рік) зазначив, що людське життя може набутися «негативної вартості», що дає змогу його перервати.

На початку XX ст. формується сучасне поняття еутаназії як дії, що спричиняє легку смерть та прямує до її легалізації. У Німеччині (1930-ті роки) масово втілювалися пропозиції щодо еутаназії немовлят і дітей із вродженим каліцтвом та вадами розвитку, а також дорослих німецьких громадян, що є невиліковно чи розумово хворими. На початку 1940-х років А. Гітлер видав наказ про еутаназійну діяльність з дозволом на «смерть із милосердя» невиліковно хворим в останній стадії їхнього життя. Німецьке католицьке і протестантське духовенство, більшість медичного персоналу висловили протест щодо такого трактування смерті. Вони наголошували на тому, що жодна влада не має права вбивати людей, тим більше, неповносправних фізично й психічно. Злочини Другої Світової війни були шоком для суспільства, й народи вимагали виразного окреслення прав людини, її гідності, особистої свободи, права на охорону здоров'я. Отже, виникла Женевська декларація (1948 рік). Громадськість почала категорично відхиляти еутаназію. Страхіття війни спричинили в німецькомовному середовищі табу на термін «еутаназія». Однак через 20–30 років ситуація почала змінюватися. Питання еутаназії знову опинилося в центрі уваги з розвитком нових медичних технологій, з утвердженням права пацієнта на автономний вибір, появою громадських рухів, що відстоюють «право на достойну смерть» [10].

У 1980 році було засноване «Німецьке Товариство гідної смерті людини», що відстоює право допомагати померти невиліковно хворим, які можуть приймати рішення про момент своєї смерті. З 1982 року в Нідерландах була заснована Комісія з питань еутаназії для майбутньої легалізації еутаназії та асистованого самогубства. У 2001 році Вища палата парламенту Нідерландів затвердила «Контроль над закінченням життя за бажанням і допомогою в самогубстві, а також зміни до кримінального кодексу і закону про поховання і кремацію». Йдеться про те, щоби процедура «лагідної смерті» була відкритою та зрозумілою. Критерії лікарської практики, що містяться в законі, мають оберегти хворого від можливих зловживань медиків. Таким чином, еутаназія отримала суспільне схвалення. Тут постало таке спірне питання: «Практика повинна дотримуватися приписів закону чи закон має легалізувати те, що відбувається на практиці?».

Подібні тенденції нині поширюються і в інших країнах. У Бельгії (2002 рік) парламент проголосив закон про легалізацію еутаназії і допомогу під час самогубства з критеріями, подібними до нідерландських. У Британії двічі (1990 року і 2015 року) відхилений закон про еутаназію, проте дискусія триває. Діяльність за легалізацію еутаназії у США має довгу історію. Сьогодні вона легалізована у п'яти штатах.

З 2009 року еутаназія, як активна, так і пасивна, стала дозволена у Люксембурзі. У 2015 році до країн, які легалізували право на смерть, приєдналась Німеччина. Там дозволена виключно пасивна еутаназія, активна досі залишається забороненою й тягне за собою кримінальну відповідальність.

Світова історія свідчить про те, що до еутаназії вдавалися лідери країн, у яких еутаназія визнавалась злочином, отже, для пересічного громадянина такий дар був недосяжним. Доволі схвальною була еутаназія 37-го президента США Річарда Ніксона, який після інсульту звернувся до лікарів з проханням не вживати неприродних заходів для підтримання його життєдіяльності у разі повторення крововиливу в мозок, коли він не зможе виявити свою волю. Щодо лікарів, які виконали волю Р. Ніксона, не було застосовано санкцій, але стосовно пересічних громадян лікарі не ставили би під загрозу свою кар'єру.

Так само свідомо припинив приймати ліки після консультації з особистим лікарем і складення заповіту президент Франції Ф. Міттеран, який страждав на останній стадії раку. Преса назвала цей вчинок президента мужнім, адже Ф. Міттеран до останнього залишався господарем своєї долі.

Значний резонанс викликав випадок у Нідерландах з колишнім сенатором від Партії праці Е. Бронсхермою, який вдався до еутаназії у похилому віці, хоча не страждав на жодну важку хворобу. Він просто втомився жити і прагнув прискорити смерть. У цьому йому допоміг особистий лікар.

У зв'язку з наведеними вище еутаназійними тенденціями розглянемо правовий статус еутаназії в Україні. Законодавство України про охорону здоров'я забороняє еутаназію. У третій частині статті 52 Закону України «Основи законодавства України про охорону здоров'я» зазначається таке: «медициним працівникам забороняється здійснення еутаназії, навмисного прискорення смерті або умертвіння невиліковно хворого задля припинення його страждань» [14]. Активні заходи щодо підтримання життя пацієнта припиняють лише тоді, коли його стан визначають як незворотну смерть. Послідовність припинення таких заходів, поняття та критерії смерті визначає Міністерство охорони здоров'я України. Така ж норма дотримана в Цивільному Кодексі України. Згідно з частиною 4 статті 281, «забороняється задоволення прохання фізичної особи про припинення її життя» [15]. Хоча термін «еутаназія» тут не вжито, проте з контексту зрозуміло, що не дозволяється пришвидшувати смерть на прохання людини. Варто пам'ятати, що правова база в Україні нині нечітка й розмита. Ще десять років тому на законодавчому рівні в Україні питання еутаназії не дискутувалося. Сьогодні ситуація змінилася. У 2015 році до Верховної Ради було подано Проект Закону України «Про забезпечення права лю-

дини на гідне закінчення життя». Усе частіше в українському медійному просторі простежуються проеутаназійні тенденції. Немало пропозицій виходить із юридичних середовищ, які переважно не займають чіткої позиції щодо еутаназії, їхні висновки досить двозначні.

Акцентуємо увагу на тому, що окремі дослідники еутаназії в Україні вважають її легалізацію можливістю підстав для численних зловживань, збільшення тиску на невиліковно хворих людей з боку родичів, які охочі нажитись майном, до того ж це може призвести до призупинення нових відкриттів у медицині та може бути негативно сприйняте суспільством.

Стаття 3 Конституції України закріплює положення, у якому зазначається, що недоторканість та безпека людини в Україні є вищою соціальною цінністю [11]. У чинному Кримінальному кодексі України (далі – КК України) відсутня стаття, що регулює дії лікаря, який проводить еутаназію. Нині вона прирівнюється до вбивства за відсутності пом'якшуючих та обтяжуючих обставин. У Кримінальному кодексі відсутня норма, яка передбачає кримінальну відповідальність за вбивство, вчинене з прохання потерпілого (невиліковно хворого), з мотивів співчуття до нього або задля полегшення його страждань. Вчинення еутаназії кваліфікується за частиною 1 статті 115 КК України як простий склад вбивства. Санкція частини 1 статті 115 КК України за умисне протиправне заподіяння смерті іншій людині передбачає позбавлення волі на строк від 7 до 15 років, тому суд під час покарання особи, яка вчинила еутаназію над хворим, може керуватися тільки цією статтею. Природно, що залежно від обставин справи еутаназія може бути врахована як пом'якшуюча обставина, хоча серед переліку обставин, які пом'якшують покарання (частина 1 статті 66 КК України), еутаназія (вбивство з мотивів жалю) не зазначена.

Сьогодні в Україні найчастіше трапляються випадки пасивної еутаназії, коли смерть настає внаслідок бездіяльності, а також соціальної еутаназії – нового виду еутаназії, зміст якої полягає в тому, що рішення позбавити когось життя виходить із тих міркувань, що кошти, необхідні для лікування безнадійно хворих дорогими препаратами, зберігаються для лікування тих хворих, які після одужання зможуть повернутися до життя. Дії винної особи у випадках вчинення пасивної і соціальної еутаназії логічно кваліфікувати за частиною 2 статті 137, частиною 2 статті 139, частиною 2 статті 140 КК України, причому в усіх трьох випадках настання смерті є кваліфікуючою ознакою. Проте в країнах, де вже відбулася криміналізація еутаназії, кримінально-правові норми містять привілейований склад злочину, бо вбивство на вимогу невиліковно хворого вважається вбивством за пом'якшуючих обставин [13].

Сьогодні людство нерідко відмовляється сприймати себе як «пасивний матеріал» у руках Бога чи Природи, дедалі більше схиляється до того, щоби бути власником і творцем власного життя і себе самого.

Дії, які оцінюються у традиційній моральній свідомості як вбивство чи самогубство, у новому технологічному просторі біології і медицини набувають іншого статусу, який визначається іншими морально-етичними принципами, сутністю яких є гідне життя і гідна смерть.

Деякі експерти вважають, що нова реальність значною мірою сприяє формуванню у медицині пліч-о-пліч із традиційною системою охорони здоров'я нової функції по забезпеченню смерті. Дослідження свідчать про те, що лікарі, які залучені до процедури евтаназії або асистованого лікарем самогубства, потім боляче переживають такий досвід.

Професійне обговорення евтаназії має забезпечуватися відповідним інформаційним супроводом для неупередженого і, головне, несенсаційного пояснення суспільству різних аспектів цього складного питання [12].

Висновки. Проблематика евтаназії, що розглядалася у статті, є досить актуальною. Деякі аспекти були лише засигналізовані, тому вони можуть бути вихідним пунктом для подальших досліджень. Зокрема, серед історичних питань докладніше варто представити думки сучасних філософів, які вплинули на нинішню евтаназійну ментальність. Необхідні подальші морально-етичні дослідження у біомедицині, формування суспільного зацікавлення щодо проблематики евтаназії. Від результатів поглибленого, міждисциплінарного обговорення цього питання буде залежати духовне обличчя світу ХХІ століття.

Варто зазначити, що проблема евтаназії є актуальною лише для секуляризованої (вільної від релігійного впливу) свідомості. Позиція представників християнської релігії (католицизм, православ'я) є категоричною щодо можливості здійснення евтаназії, оскільки людина не владна над своїм життям, отже, не може самовільно визначати час своєї смерті.

Проблема евтаназії в етичному вимірі вкорінюється у проблеми життя та смерті, сенсу людського існування, ролі страждання у життя людини, призначення людини як такої. Ці проблеми належать до так званих вічних питань філософського знання, специфіка яких полягає у тому, що кожен цивілізаційний етап розвитку людства потребує власного варіанта їхнього вирішення.

Література

1. Дробик Й. Евтаназія: історична ретроспектива та сучасний стан у світі й Україні. *Наукові записки УКУ. Серія: Богослов'я*. 2018. Вип. 5. Ч. 11. С. 143–165.
2. Иванюшкин А., Юдин Б. История медицинской этики и биомедицинских экспериментов на челове-

ке и животных. *Введение в биоэтику* / ред. Б. Юдин. Москва, 1998. С. 103–104.

3. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ : Основи, 2000. С. 94.

- 60' Сенека Л. Философские трактаты / пер. з лат. Т. Бородай. Санкт-Петербург, 2000. С. 22.

5. Аквинский Фома. Сумма теологии / перекл. С. Еремеев. Киев, 2013. С. 209–210, 213–214.

6. Мор Т. Утопія / пер. з лат. Й. Кобів. Київ, 1988. С. 85.

7. Гегель Г.В. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук. Київ, 2004. С. 309, 311.

8. Ніцше Ф. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онішко. Львів, 2002. С. 285–286.

9. Юдин Б. Смерть и умирание. Эвтаназия. *Введение в биоэтику*. Москва, 1998. С. 287.

10. Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика : учебник. Москва : ББИ, 2002. С. 366.

11. Конституція України : станом на 1 вересня 2016 року / Верховна Рада України. Харків : Право, 2016. 82 с.

12. Про основи законодавства України про охорону здоров'я. URL: <https://www.dec.gov.ua/materials/zakon-ukra-ni-osnovi-zakonodavstva-ukra-ni-pro-ohoronu-zdorov-ya> (дата звернення: 25.01.2021).

13. Цивільний кодекс України. URL: <https://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/435-15> (дата звернення: 25.01.2021).

14. Підстави для криміналізації евтаназії в Україні. URL: <http://book.net/index.php?p=achapter&bid=12050&chapter=1> (дата звернення: 25.01.2021).

15. Евтаназія: «хороша смерть», вбивство, акт милосердя чи право людини? URL: <https://racurs.ua/ua/2228-v-ukrayini-zagovoryly-pro-evtanaziu-horoshasmer-t-vbyvstvo-akt-myloserdya-chy-pravo-ludyny.html> (дата звернення: 25.01.2021).

Анотація

Шевченко О. М., Мельничук В. В. Соціально-філософські аспекти евтаназії в Україні. – Стаття.

У статті досліджено соціально-філософські аспекти евтаназії. Особлива увага приділена доцільності легалізації евтаназії в Україні. Автори обґрунтовують важливість і неоднозначність цього питання та звертають увагу на ризики щодо легалізації в Україні евтаназії. Ця тема іноді є зовсім скандальною через нестачу правдивої інформації. Їй властиві страхи й домисли. Розбиратися в цьому питанні необхідно неупереджено, озброївшись досвідом інших країн.

Автори акцентують увагу на значущості кожного людського життя і звертають увагу на необхідність консолідації та співпраці окремих людей та інституцій із поширення правдивої інформації про евтаназію та виховання пошани до людського буття.

Більшість релігій не схвалює евтаназію. Католицька церква ставиться до неї вкрай негативно, розглядаючи помирання і смерть як важливу частину людського життєвого шляху. Вона вважає, що хорошу смерть треба заслужити своїми діями, а страждання наприкінці життя є передумовою для кращого життя і блаженства в іншому світі.

Запровадження евтаназії нацистським режимом демонструє небезпеку поєднання етичних та економічних

критеріїв, навіть прагматичних міркувань. Автори вважають, що в сучасному суспільстві обговорення питань евтаназії має виключати економічний аспект. Існує думка про те, що актуалізація евтаназії у західних суспільствах є зворотною стороною високої вартості сучасних медичних послуг. Тема вартості догляду за пацієнтом наприкінці життя не має бути табуованою.

Ми розуміємо, що зараз в Україні не найкращий час для порушення цього питання. На жаль, сучасне сприйняття українським суспільством медичної сфери позбавлене довіри. Надзвичайне значення має питання довіри між лікарем та пацієнтом. Місія лікаря полягає у перебуванні на сторожі життя і поліпшення здоров'я громадян. Евтаназія здається йому зрадою професії і клятви Гіппократа. Дослідження свідчать про те, що лікарі, залучені до евтаназії або асистованого лікарем самогубства, важко переживають такий досвід.

Базовим завданням української влади у разі запровадження інституту евтаназії є його максимальне убезпечення від зловживань.

Ключові слова: суїцид, евтаназія, автоевтаназія, профілактика, етика, суспільство, держава, відповідальність, хвороба.

Summary

Shevchenko O. M., Melnychuk V. V. Socio-philosophical aspects of euthanasia in Ukraine. – Article.

The article examines the socio-philosophical aspects of euthanasia. Special attention is paid to the expediency of legalizing euthanasia in Ukraine. The authors justify the importance and ambiguity of this issue. They draw attention to the risks of legalizing euthanasia in Ukraine. This topic is sometimes scandalous due to the lack of truthful information. It is characterized by

fears and conjectures. This issue should be dealt with impartially. It is worth considering the experience of other countries.

The authors focus on the significance of every human life. They call for maximum consolidation of institutions to disseminate truthful information about euthanasia. The authors welcome the education of respect for human existence.

Most religions do not approve of euthanasia. The Catholic Church treats it extremely negatively. It sees death and death as an important part of a person's life path. She believes that a good death should be earned by your actions. Suffering at the end of life is a prerequisite for a better life and bliss in another world.

The Nazi regime has demonstrated the danger of introducing euthanasia. He confirmed the threat of a combination of ethical and economic criteria and pragmatic considerations. When discussing euthanasia issues, you need to get rid of the economic aspect. The actualization of euthanasia in Western societies is the reverse side of the high cost of modern medical services. The cost of patient care should not be taboo.

In Ukraine, now is not the best time to raise this issue. Modern Ukrainian society does not trust the medical sphere. The issue of patient and doctor trust is very significant. Euthanasia is like betraying the profession and taking the Hippocratic Oath. Research shows that doctors involved in euthanasia or physician-assisted suicide have a hard time experiencing such an experience.

The basic task of the Ukrainian authorities in the event of the introduction of the institution of euthanasia is to protect it as much as possible from abuse.

Key words: suicide, euthanasia, autoeuthanasia, prevention, ethics, society, state, responsibility, disease.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 32:342.553-027.581

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.934>

Д. І. Антонюк

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3143-4464>аспірант кафедри політології та державного управління
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

ОСНОВНІ КРИТЕРІЇ ЛЕГІТИМАЦІЇ ПУБЛІЧНИХ ОРГАНІВ ВЛАДИ НА МІСЦЕВОМУ РІВНІ

Формування довіри до органів влади посідає чільне місце у легітимації влади загалом та політичного режиму зокрема. Успішна взаємодія між місцевим населенням та органами місцевої влади, що базується на довірі, на наш погляд, буде ключовим фактором під час налагодження співпраці останніх із закордонними інституціями, що в контексті глобалізації буде показником успішності реформи децентралізації у сучасній Україні, тому дослідження критеріїв легітимації публічних органів влади на місцевому рівні дасть змогу чітко визначити пов'язані з цим проблеми та вирішити їх.

Дослідженням теоретичної основи легітимності займалися як зарубіжні класики (Мартін Сеймур Ліпсет) [4], так і сучасні дослідники (Жан-Марк Куако) [14], що дає змогу цілісно визначити основу поняття. Безпосередньо дослідженням процесів легітимації органів влади на місцевому рівні займалися скандинавські дослідники Пер Петтерсен [17], Катаріна Роос, Андерс Лідстрем [16]. З огляду на демократичні процеси в органах місцевого самоврядування, що відбуваються під впливом глобалізації, актуалізується проблема формування довіри до влади на локальному рівні за сучасних умов, тому постає завдання виокремлення критеріїв і чинників її легітимації, що є метою нашого дослідження.

Під легітимацією зазвичай розуміють складний комплексний процес досягнення легітимності, який характеризують як визнання населення права на управління [14, с. 10]. Враховуючи особливості місцевого рівня, що характеризується виборністю та організаційною відокремленістю органів місцевого самоврядування в загальній системі органів управління суспільства з власною самостійною економічною основою діяльності, для досягнення мети нашого дослідження вважаємо доцільним використати два взаємопов'язані і взаємозалежні типи легітимності місцевої влади (К. Роос, А. Ліндстрем), а саме зовнішньої та внутрішньої, для яких можна виокремити критерії легітимації. Зовнішня легітимність місцевої влади безпосередньо залежить від виконання

нею покладених функцій управління, отже, одну з ключових ролей у її легітимації відіграє належна підтримка нею локальної інфраструктури [16, с. 137]. Спроможність місцевої влади підтримувати належний стан інфраструктури зазвичай оцінюється за результатами управління комунальною власністю; підтримання у належному стані доріг, парків, зон відпочинку; формування належного водопостачання, транспортного сполучення тощо. Якщо жителі громади не мають нарікань на роботу комунальних служб та рішень місцевої ради щодо удосконалення благоустрою населеного пункту, то найвірогідніше, що податки, які надходять до місцевого бюджету, використовуються за призначенням, а не осідають у кишенях місцевої еліти. Це дуже важливий показник, особливо в умовах децентралізації [17, с. 62]. Науковці Університету Умео (Королівство Швеція) провели опитування мешканців декількох шведських міст і визначили, що легітимність влади на локальному рівні насамперед залежить саме від належної підтримки інфраструктури. Критерії, що стосуються можливостей громадського впливу на прийняття політичних рішень і здійснення громадського контролю, були оцінені дещо нижче, однак науковці пояснили це тим, що більшість громадян Швеції не мали досвіду втручання в роботу органів місцевого самоврядування, бо цілком задоволені якістю надання владою послуг, однак при цьому зауважується, що без наявності каналів громадського впливу не було би відповідного результату. На нашу думку, наявність розвиненої інфраструктури та ефективність управління нею органами місцевої влади перш за все впливає на її легітимацію, проте в суспільствах, що розвиваються, наявність каналів впливу на місцеву владу є критично необхідною, що не просто попереджує руйнацію ефективності управління, але й елементарно стимулює її до виконання своїх прямих обов'язків [16, с. 143–144].

Саме наявність ефективних каналів контролю за діяльністю публічної влади на місцевому рівні є основою її внутрішньої легітимності. Контроль

суб'єктів управління насамперед має здійснюватися з боку громадськості. До того ж під впливом глобалізації на фоні демократичних процесів, в тому числі на місцевому рівні, гостро постає питання налагодження належної взаємодії між інститутами влади та громадянським суспільством [3, с. 13]. Відомий американський політолог М.С. Ліпсет визначає таку співпрацю продуктом легітимності, тому якщо на місцевому рівні між органами влади та громадськістю вона відсутня, то можна робити відповідні висновки [6]. Нині в Україні діє низка законів [9–12], що містять деякі положення щодо взаємодії громадян із місцевою владою, однак об'єктивно цього недостатньо для забезпечення широкої участі громадськості у соціально-політичному житті свого регіону. Натомість протилежна ситуація спостерігається у сусідній Польщі, де успішно діють спеціалізовані закони, угоди, рішення, що регламентують співпрацю між органами місцевого самоврядування та громадськими організаціями задля вироблення якісної місцевої політики [1, с. 94]. Регулярна і, що головне, результативна співпраця місцевої влади з громадянським суспільством у рамках вжиття заходів із покращення добробуту населеного пункту або цілого регіону говорить про взаємну довіру, що заснована на спільних цілях і цінностях, тому, на нашу думку, виступає одним із критеріїв легітимації публічної влади на локальному рівні [14, с. 14, 40].

Залучення нових технологій до місцевого управлінського процесу задля налагодження швидкої взаємодії з громадськістю також може слугувати одним із критеріїв легітимації. Можливість подання електронних петицій є серйозним чинником формування довіри до органів місцевого самоврядування. Завдяки їй громадяни можуть безпосередньо зазначити локальні проблеми, які, на їхню думку, потребують вирішення. Такі звернення встановлюють певний взаємозв'язок між представниками суспільства та представниками влади, що може говорити про певний рівень довіри між ними [8]. З іншого боку, подання петицій щодо скасування прийнятих рішень свідчить про протилежне. Так, низка рішень Чернівецької міської ради викликала негативний резонанс у громадськості та в подальшому призвела до поразки на виборах представників партій, що їх ухвалювали. Наприклад, рішення про надання земельної ділянки для будівництва каплиці на площі Пресвятої Марії викликало здебільшого негативну реакцію у громадськості, а петиція про скасування рішення за 2 дні набрала необхідну кількість голосів [13]. Отже, показник кількості поданих петицій за скасування прийнятих рішень можна вважати делегітимаційним критерієм.

Громадський контроль є ключовим інструментом громадянської оцінки виконання органами влади їх зобов'язань і виступає одним з основоположних правових засад легітимації влади. На міс-

цевому рівні одними з найефективніших механізмів громадського контролю є громадські ради та громадські слухання. Громадські ради при органах місцевого самоврядування покликані сприяти врахуванню цими органами громадської думки під час підготовки та прийняття рішень; вносити пропозиції та рекомендації щодо роботи органів місцевої влади; здійснювати нагляд за станом виконання програм розвитку територіальної громади тощо [7]. Натомість громадські слухання виступають механізмом громадської участі, за якого жителі громади можуть вносити свої пропозиції та зауваження щодо питань місцевого значення, які належать до відання органів місцевого самоврядування. Порядок ініціювання, підготовки, проведення громадських слухань і врахування їх результатів у нашій державі регулюються Законом України «Про місцеве самоврядування в Україні» (ст. 13) [11] та статутами територіальних громад, однак саме такий стан речей створює перешкоди для функціонування цього інституту на певних територіях, адже залишається ризик не включення положень про організацію громадських слухань у статuti територіальних громад або в інші локальні документи, що так чи інакше потребують затвердження рішеннями місцевих рад. Хоча для європейського суспільства залучення до процесу ухвалення рішень представників громадянського суспільства є нормальною практикою, бо їх участь є гарантією того, що прийняте рішення буде ефективним і отримає загальну підтримку, недосконалість вітчизняного законодавства може звести нанівець ефективність цього механізму.

Ще одним показником довіри до місцевої влади є забезпечення її публічності. Як показує практика, громадський контроль на місцевому рівні не є ефективним без прямої участі засобів масової комунікації. Задля того, щоби забезпечити легітимність своїх дій, владі необхідно налагодити постійний діалог із представниками суспільства. З іншого боку, засоби масової комунікації можуть сприяти делегітимації місцевої влади, тому в інтересах місцевої еліти не створювати зайвих негативних інфоприводів, а сконцентруватися на підвищенні рівня довіри з боку громадськості, доносячи до неї об'єктивну інформацію. Представники влади можуть інформувати суспільство через участь у прес-конференціях, офіційні заяви, виступи на інформаційних площадках тощо. Наприклад, донедавна на телеканалі «Чернівці» виходила в ефір телепередача «Три запитання меру», в якій очільник міста відповідав на питання громадськості, що надходили до редакції телеканалу протягом тижня. Важливим також є те, як публічні органи влади звітують місцевому населенню про виконану роботу через власні сучасні канали поширення інформації, зокрема офіційні веб-сайти, Facebook-сторінки, Telegram-канали. На основі цього громадськість має можливість

проаналізувати завдання й цілі, які ставила перед собою влада, визначити їх доцільність та виправдання очікувань [2, с. 94].

Отже, на легітимність органів публічної влади на місцевому рівні насамперед впливають їх спроможність та ефективність виконання покладених обов'язків, зокрема, щодо підтримки належного стану локальної інфраструктури. Однак, на наш погляд, ключове значення має можливість здійснення впливу на діяльність місцевих органів влади, адже без стороннього нагляду реалізація інтересів місцевої громади перебуває під загрозою, бо владні можливості високопосадовців починають працювати на їх особисту користь. Несприятливою ситуація є й тоді, коли інструменти контролю на локальному рівні все ж таки існують, але є неефективними або непопулярними серед місцевого населення, що проявляється у делегітимаційних процесах. Зокрема, така ситуація спостерігається у м. Чернівці, де тривалий час (від початку обрання на відповідну посаду у 2014 році) спостерігали деструктивне протистояння Чернівецького міського голови Олексія Каспрука та секретаря міської ради Василя Продана й очолюваної ним фракції «Рідне місто», внаслідок чого не було вчасно прийнято багато необхідних для ефективного функціонування міста рішень. Цей конфлікт – чудовий приклад того, як протистояння персоналізованих інтересів має негативний ефект для добробуту міста, адже через взаємну критику та звинувачення важко оцінити ефективність роботи посадовців. Як наслідок, згідно з офіційними результатами місцевих виборів 2019 року в Чернівецькій області, О. Каспрук, єдиний із чинних тоді очільників міст, не потрапив до другого туру виборів, а політична сила В. Продана ледве подолати бар'єр у 5% і завела до Чернівецької міської ради лише трьох депутатів (7,14% від загального складу Ради) [6] проти десяти (23,81%) порівняно з результатами 2015 року [5]. Про нетерпимість місцевих жителів до політичних протистоянь у стінах місцевих органів влади свідчить несподіваний успіх щойно створеної місцевої політичної партії із символічною назвою «Єдина Альтернатива» на тих же виборах до Чернівецької міської ради [8], що під час своєї передвиборної кампанії уособлювала сподівання чернівчан на припинення політичних чвар і корупції.

Відповідно до чинного українського законодавства [11], посада міського голови, як і посада депутата міської ради, є виборною, тому взаємне несприйняття послаблює політичні позиції обранців в очах виборців, порушує ідею політичного представництва на місцевому рівні, а в цьому разі фактично дискредитує Чернівецьку міську раду загалом. Причиною цього може слугувати невідповідний тип політичної культури українського суспільства, адже в Данії, що славиться ефективним управлінням на місцевому рівні та низьким рівнем

корупції серед місцевої еліти, особиста репутація та похідна від неї довіра є цінним надбанням, що спрощує ведення справ у всіх аспектах суспільного життя [15]. Завоювання довіри місцевими елітами безпосередньо залежить від створення ними так званої репутації надійних партнерів, тобто такої, що гарантує місцевому населенню неупереджену, злагоджену та своєчасну реакцію на його потреби, де влада виступає як «виробник послуг», а громадянська – як «клієнт». Якщо суб'єкти вироблення послуг через особистісні причини не в змозі виконувати своїх функцій, «клієнти» шукатимуть їм заміну [18, с. 253–254], тому наявність конфліктних взаємовідносин між представниками місцевої еліти разом із відсутністю співпраці та координації дій підриває не тільки ефективність здійснення ними посадових обов'язків, але й їх легітимність.

Окремо наголосимо на принциповій важливості ефективної антикорупційної діяльності для легітимації місцевої влади. Корупція разом із особистісними конфліктами між високопосадовцями підриває ефективність місцевих органів влади, натомість управлінський потенціал використовується для задоволення приватних інтересів, чим автоматично порушує принцип політичного представництва на локальному рівні. Завадити цьому, на наш погляд, перш за все може активне громадянське суспільство. Зазвичай на місцевому рівні питання корумпованості місцевої владної еліти перевірити та піддати суспільному розголосу простіше, однак можуть нівелюватися інші фактори викривальницької діяльності, зокрема конфіденційність, безпека. Це знову ж говорить про принципове значення побудови розвинутого громадянського суспільства для вироблення ефективної антикорупційної діяльності, відсутність якої щільно вкорінює корупцію у сферу владних відносин, тому низький рівень корупції є важливим показником як ефективності, так і легітимності місцевої влади [3, с. 8].

Отже, у табл. 1 наводимо основні критерії легітимації публічних органів влади (ПОВ) на місцевому рівні відповідно до запропонованого підходу визначення легітимності (за К. Роос та А. Ліндстремом).

Таблиця 1

Основні критерії легітимації публічних органів влади (ПОВ) на місцевому рівні

Зовнішня легітимність	Внутрішня легітимність
Виконання ПОВ своїх прямих зобов'язань	Ефективна взаємодія/співпраця влади із суспільством
	Громадський контроль ПОВ
	Антикорупційна діяльність
	Залучення нових технологій для удосконалення взаємозв'язку «влада – суспільство»
	Забезпечення публічності ПОВ

Отже, на легітимність місцевої влади впливають як її власна результативність і ефективність виконання нею своїх повноважень, так і інші фактори, що потребують активного залучення громадянського суспільства для стимулювання й контролю за владними органами. Зокрема, впровадження дієвих механізмів антикорупційного та громадського контролю, забезпечення публічності публічних органів влади через ефективну роботу ЗМІ та ЗМК, залучення сучасних технологій для координації владою дій із суспільством аж до плідної співпраці в контексті виконання спільних проєктів для підвищення якості місцевої політики сформулюють належну довіру до локальних органів влади, тому водночас виступають критеріями їх легітимації. Натомість недосконале вітчизняне законодавство й слабкий розвиток громадянського суспільства можуть послаблювати вплив вищезазначених критеріїв, паралельно формуючи небажані корупційні ризики та підриваючи локальну політичну стабільність, що говорить про взаємозв'язок досягнення легітимності місцевими публічними органами влади та інших процесів загального розвитку.

Література

1. Антонюк Д. Легітимаційні аспекти антикорупційної діяльності неурядових організацій Польщі: досвід для України. *Влада та управління* : збірник наукових праць. Вип. 7. Чернівці : Букрек, 2020. С. 88–98.
2. Гавінська О. Легітимаційний потенціал взаємодії органів публічної влади та засобів масової комунікації на місцевому рівні. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»*. Серія: *Державне управління*. 2012. Т. 208. Вип. 196. С. 91–95. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npchdu_2012_208_196_19 (дата звернення: 13.12.2020).
3. Коваль О. Легітимність державної влади: співвідношення правових і моральних аспектів реалізації : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01. Львів, 2017. 19 с. URL: http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/39522/1/Avtoref_Koval.pdf (дата звернення: 22.01.2021).
4. Липсет С. Размышления о легитимности. URL: <http://pavroz.ru/lipset-legitimacy> (дата звернення: 7.07.2020).
5. Місцеві вибори 25 жовтня 2015 року. Загальні відомості про результати голосування. Чернівецька обл., Чернівецька міська рада. URL: https://web.archive.org/web/20151112070255/http://www.cvk.gov.ua/wvm2015/pvm057pid112=30pid102=1848pf7691=1848pt001f01=100rej=0pt00_t001f01=100.html (дата звернення: 8.01.2021).
6. Місцеві вибори 25 жовтня 2020 року. Загальні відомості про результати голосування. Чернівецька обл., Чернівецька міська рада. URL: https://www.cvk.gov.ua/pls/vm2020/pvm057pid112=30pid102=1848pf7691=64721pt001f01=695rej=0pt00_t001f01=695.html (дата звернення: 8.01.2021).
7. Положення про Громадську раду при виконавчому комітеті Чернівецької міської ради. URL: <http://chernivtsy.eu/portal/polozhennya-pro-gromadsku-radu> (дата звернення: 10.08.2020).
8. Про внесення змін до Закону України «Про звернення громадян» щодо електронного звернення та електронної петиції: Пояснювальна записка Проєкту Закону від 3 березня 2015 року. URL: <http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc34?id=&pf3511=54267&pf35401=332218> (дата звернення: 11.08.2020).
9. Про доступ до публічної інформації : Закон України від 13 січня 2011 року № 2939-VI. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2939-17> (дата звернення: 11.08.2020).
10. Про звернення громадян : Закон України від 2 жовтня 1996 року № 393/96-ВР. URL: <https://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/393/96-%D0%B2%D1%80> (дата звернення: 11.08.2020).
11. Про місцеве самоврядування в Україні : Закон України від 21 травня 1997 року № 280/97-ВР. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/280/97-%D0%B2%D1%80> (дата звернення: 11.08.2020).
12. Про порядок висвітлення діяльності органів державної влади та органів місцевого самоврядування в Україні засобами масової інформації : Закон України від 23 вересня 1997 року № 539/97-ВР. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/539/97-%D0%B2%D1%80> (дата звернення: 13.12.2020).
13. Скасування рішення щодо будівництва каплиці (церкви) посеред площі Пресвятої Марії. URL: <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/1445> (дата звернення: 13.12.2020).
14. Coicaud J.-M. Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility. *Cambridge University Press*. 2002. 259 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511490200>.
15. Collier P. How to change cultures of corruption. URL: <https://www.gov.uk/government/publications/against-corruption-a-collection-of-essays/against-corruption-a-collection-of-essays#paul-collier-how-to-change-cultures-of-corruption> (accessed: 19.06.2020).
16. Roos K., Lidström A. Local policies and local government legitimacy. The Swedish case. *Urban Research & Practice*. 2014. № 7 (2). P. 137–152. DOI: [10.1080/17535069.2014.910920](https://doi.org/10.1080/17535069.2014.910920).
17. Rose L., Pettersen P. The legitimacy of local government – What makes a difference? Evidence from Norway. *Citizen Responsive Government*. 2000. Vol. 8. P. 25–65. DOI: [https://doi.org/10.1016/S1479-3520\(00\)80006-9](https://doi.org/10.1016/S1479-3520(00)80006-9).
18. Rose-Ackerman S., Palifka B. J. Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform. *Cambridge University Press*. 2016. 618 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139962933>.

Анотація

Антонюк Д. І. Основні критерії легітимації публічних органів влади на місцевому рівні. – Стаття.

У статті автор розглядає умови та критерії легітимації публічних органів влади на місцевому рівні. З огляду на особливості місцевого рівня управління у статті використано підхід із двома взаємозалежними типами легітимності для подальшого визначення критеріїв легітимації. Зокрема, на прикладі скандинавських країн визначено особливості та риси зовнішньої легітимності

місцевих органів влади. Відповідно, визначено значення та сутність внутрішньої легітимності для досягнення належної ефективності влади на місцевому рівні. Розкрито взаємозв'язок досягнення владою внутрішньої легітимності та здійснення контролю за її діяльністю. Також на прикладі Польщі проаналізовано значення співпраці місцевої влади з громадськістю для досягнення загальної довіри та легітимності. Розкрито значення залучення сучасних технологій, таких як системи подання електронних петицій, задля налагодження ефективної комунікації «влада – суспільство» для розвитку легітимізаційних та попередження делегітимізаційних процесів. Проаналізовано роль громадського контролю для вдосконалення системи прийняття локальних рішень та легітимізації влади загалом. Також обґрунтовано велике значення забезпечення публічності органів місцевої влади як одного з критеріїв легітимності для здійснення якісного контролю за їх діяльністю та попередження виникненню процесів делегітимізації.

На прикладі конфронтації чернівецької політичної еліти зображено негативний вплив протистояння персоналізованих інтересів на електоральну підтримку та добробут міста загалом. Також запропоновано поширену в розвинутих країнах модель взаємовідносин «місцева влада – суспільство», де основу складає високий рівень культури, що базується на незаплямованій особистісній репутації, тому виокремлюється ще один критерій легітимізації місцевої влади, а саме антикорупційний контроль, що покликаний забезпечити ефективність влади через попередження корупційних ризиків та збереження локальної політичної стабільності.

Таким чином, визначено, що до основних критеріїв легітимізації публічних органів влади належать виконання ними своїх повноважень; забезпечення ефективних механізмів антикорупційного та громадського контролю за їх діяльністю; ефективна робота ЗМІ та ЗМК, що висвітлюють їх діяльність; залучення нових технологій взаємодії з громадськістю; виконання спільних програм, проєктів для підвищення якості місцевої політики.

Ключові слова: легітимність, легітимізація, критерії легітимізації місцевої влади, антикорупційна діяльність.

Summary

Antoniuk D. I. Basic criteria for legitimation of public authorities at the local level. – Article.

In the article the author considers the conditions and criteria for the legitimation of public authorities at the

local level. Given the peculiarities of the local level of government, the article uses an approach with two interdependent types of legitimacy to further define the criteria of legitimacy. In particular, the peculiarities and features of the external legitimacy of local authorities have been identified on the example of the Scandinavian countries. Accordingly, the importance and essence of internal legitimacy for achieving proper efficiency of government at the local level is determined. The relationship between the government's achievement of internal legitimacy and control over its activities is revealed. Also, on the example of Poland, the importance of cooperation between local authorities and the public to achieve general trust and legitimacy is analyzed. The importance of involving modern technologies, such as electronic petition submission systems, in order to establish effective communication “government – society” for the development of legitimation and prevention of delegitimation processes is revealed. The role of public control for improving the system of local decision-making and legitimizing the government in general is analyzed. Also, the importance of ensuring the publicity of local authorities, as one of the criteria of legitimacy, for the implementation of quality control over their activities and prevention of delegitimation processes is substantiated.

The example of the confrontation of the Chernivtsi political elite shows the negative impact of the confrontation of personalized interests on electoral support and the welfare of the city as a whole. Also, a model of the relationship “local government – society”, which is widespread in developed countries, is proposed, where the basis is a high level of culture based on an unblemished personal reputation. Therefore, another criterion of legitimation of local government is singled out – anti-corruption control, which is designed to ensure the effectiveness of government by preventing corruption risks and maintaining local political stability.

Thus, it is determined that the main criteria for the legitimation of public authorities include: their performance of their powers; ensuring effective mechanisms of anti-corruption and public control over their activities; effective work of the media and media, covering their activities; involvement of new technologies of interaction with the public; implementation of joint programs, projects to improve the quality of local policy.

Key words: legitimacy, legitimation, criteria of legitimation of local government, anti-corruption activity.

UDC 327 (71+4CC)

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.935>**O. M. Antokhiv-Skolozdra**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4374-2541>*Candidate of Political Sciences,
Associate Professor at the Department of Foreign Languages
of the Faculty of International Relations
Ivan Franko National University of Lviv*

CANADA-EU RELATIONS IN POLITICAL SPHERE

Introduction. The beginning of the XXI century was marked by the gradual resumption of cooperation between Canada and the European Union after a lengthy stagnation. After all, in the post-bipolar period, in Ottawa they focused predominantly on domestic issues. Furthermore, the United States established them as a key partner on the international arena, while Brussels, focused their efforts on building their own institutions and preparing for the EU enlargement. However, both sides were compelled to critically reconsider the state of bilateral relations and to seek mutually beneficial forms of cooperation.

Examining the relationship between Canada and the countries of United Europe, we should note their “exclusivity”, since they are based on common goals and values. Canada has obtained a very positive image in Europe as a “friendly and noble nation” [1, p. 102] and an “honest broker and intermediary” [4, p. 157].

This stance distinguishes Canada significantly from the United States, which in the field of international relations is often viewed from the perspective of dominance. In terms of foreign policy, Ottawa’s attempts to change its policy and distance itself from the United States are also worth noting.

Indeed, democratic dimension is an important pillar in the development of Canadian-European relations. In particular, Canadian troops have crossed the Atlantic twice in the last fifty years to stop totalitarianism and ensure democracy. Nowadays among Ottawa’s merits are their efforts to achieve peace on the European continent and the deployment of unification processes.

Notwithstanding, experts emphasize that Canada might undergo changes that will reduce its European character. This may primarily happen due to demographic changes. New demographic groups in Canada may be more interested in closer relationship with their countries of origin rather than with Europe.

Regarding the peculiarities of approaches of Americans and Europeans to international problems, R. Kagan pointed out that they have radically different views of the world. In particular, he claimed that Europeans “came from Venus” because they try to resolve conflicts in a peaceful manner

and seek compromises, while Americans are “from Mars” because they are rather willing to use force [8, p. 24].

Hence, Canadians also face the question of identifying their own approach in international politics. Some experts, as Kagan states, insist that Canadians be Americans and confess that they are adapting a “Martian” approach to international relations. However, according to Kagan’s conclusions, Canadians are “closer to Venus” [8, p. 26]. Due to L. Exworthy, the nature of the attitude to the Canadian armed forces and their use, in particular, in peacekeeping operations, as well as their active participation in multilateral fora – indicate that Canada demonstrates a similar to European approach in international relations [10, p. 602].

Under these circumstances, we can identify different trends in relations between Canada and the EU, but the major, in our opinion, is the increasing involvement of the EU member states’ activity in various policy areas. This tendency is important for the EU-Canada relations, as it is an expression of Europeanized multilateralism, which affects Canada’s relations with individual EU member states and generally affects global multilateralism [4, p. 35].

Problem stating. There are two conceptual orientations, distinguished in Canadian foreign policy after the end of World War II. On the one hand, Europe was viewed through the lens of economic interests, – initially as a commodity market and later as a source of investment. On the other hand, it concerned the strategic dimension of Canada’s perception of Europe as the region, where its allies were located. Their independence and security, especially from a military point of view, were crucial to Canada’s own security [9, p. 661].

By the end of the 1950s, Canada had been solely setting up its own representation of “economic” and “strategic” Europe, and its policy vectors in these two directions were complementary. Canada has successfully secured its own economic and security interests in the multilateral framework of Atlantic, enabling it not to be confined solely to its North American neighbor, the United States [9, p. 665]. In addition, these conceptual orientations of Canada’s

foreign policy towards Europe have had a direct impact on Canada's counterbalancing process with the United States.

Canada's sustainable development of its own format for interaction with European countries, especially in the light of integration processes, makes it essential to investigate attempts with the view to differentiating Canadian foreign policy in the context of finding alternatives to growing dependence on a neighboring US state.

Latest research analysis. Research conducted this century has shown that the academic field of study of Canada's Foreign Policy is characterized by theoretical pluralism. Canadian foreign policy has given impetus to the preparation and publication of a number of studies by K. Nossal, A. Cooper, T. Keating, J. Kirton, M. Hart, P. Hein and others. An important trend in the study of Canadian topics in Ukraine is the research of the Ukrainian community in Canada (Y. Balytska, A. Vasilenko, V. Makar, S. Fedunyak). Canada's foreign policy issues were raised by S. Kononenko, N. Ostash, and I. Cherchenko in their own works. At the same time, the focus of Canada's relations with the European Union hasn't been given enough attention by Ukrainian scientists.

The aim of the research is to describe the peculiarities of political dimension of Canada – EU cooperation with the account of the USA factor in transatlantic relations.

There are no significant misunderstandings in Canada–EU relations, except for a few cases of trade disputes. It should be emphasized that on many political issues, Canadian positions are closer to those of European countries than to the US positions. This, in particular, concerns domestic issues, immigration, regulation of the Internet, healthcare, etc. On international issues, Canada and the EU integrate common ground on the International Criminal Court, the Kyoto Protocol, nuclear non-proliferation, the fight against terrorism and others. As a result, closer cooperation between Canada and the EU is based on a mutual commitment to the implementation of the principles of democracy, market economy, the rule of law and multilateralism.

It's possible to distinguish various trends in the relationship between Canada and the EU, however, the main one, in our view, is to cover the increasing activity of the EU Member States in a growing number of political spheres. Under these conditions, the essential significance concerns Canada's ability to reach mutual understanding with the EU, as it becomes the key player on the European continent, which necessitates the study of the political dimension of their interaction.

With the view of the fact, that at the current stage Canada should establish a systematic dialogue

with both the EU institutions and Member States, so that the EU policy or its institutional component not lead to the neglect of the Canadian position or its interests in bilateral relations not be underestimated by the EU policy or its institutional components, we aim to find out the peculiarities of the political component of the relationship between Canada and the EU, taking into account its perspective dynamics.

Relations between Canada and the EU are bilateral, but they are developing in a broader international context. For countries such as Canada, an important aspect of activities in the international environment is consultation, cooperation and coordination with other countries.

Currently, the states of Europe are forming, to some extent, their own faction within NATO, the OSCE and other organizations. Their cooperation is becoming increasingly consistent, mostly EU-focused. Thus, in its European policy, Canada should pay attention not only to the EU, its institutions, but also to the relations between the Member States themselves, as well as the nature of the interaction of the Member States with the European institutions.

Initiatives such as the Common Foreign and Security Policy (CFSP) and others, indicate that a complex multi-level governance system involving institutions and Member States is being developed within the EU, which might have an impact on their relations with the third countries. In practice, this means that, even when it refers to the EU decision – as a result of the coordination of positions within this association, it does not mean that the third countries will negotiate with only one institution, such as the European Commission, for instance [10, p. 601]. It should be emphasized that after concluding the Lisbon Treaty, the number of such institutions has increased.

However, from Canada's viewpoint, complexity and lack of clarity are not the biggest challenges in relations with the EU. More noticeable is the existence of a single European position in international forums, when it is first agreed among the EU Member States and only then with the third countries. Although it causes discontent of the United States or Japan, it can result in more serious consequences in the case of Canada, as it significantly reduces the importance of multilateralism and the potential for compromise, both globally and on the transatlantic level. Similarly, due to the EU's priority to internal issues, in foreign policy they will obviously focus on interaction with the key international players.

Conversely, the EU should not be seen as a homogeneous international actor, but rather as an institutional framework for solving a range of transatlantic issues, - from domestic to global ones. Herewith, bipolarity in transatlantic relations is gaining significance, which makes Canada dependent on the EU-US

relations. In order to avoid possible "isolation" in transatlantic relations, Canada desired to conclude so-called "Mirror" agreements with the EU, which in fact duplicated agreements between the EU and the US. Meanwhile Ottawa's multilateralism initiative on the Transatlantic Free Trade Area ended to no avail, due to the lack of interest from both the US and the EU [10, p. 607], this does not mean that there are no issues of mutual interest between the parties. Bilateral cooperation between them is mainly carried out in a routine way through meetings of government officials, experts or representatives of certain interest groups. Issues of a commerce, human security, and global fight against terrorism, demographic changes, and immigration and refugee issues require constant exchange of information, coordination of positions. Thus, in the view of the Canadian side, relations with the EU should be conducted less on the traditional bilateral basis, but rather should create the necessary institutionalized frameworks for cooperation [10, p. 608].

Likewise, it should be borne in mind, that Canada is not a European country. Consequently, its membership in NATO, and to a less extent its involvement in the OSCE, has helped to avoid marginalization in international politics. However, from the perspective of the EU, Canada will remain a country from outside the European continent, so its position will have no impact on the political processes in the midst of this integration.

In compliance with the nature of European integration and the shared values that unite Canada with the countries of Europe, Canada-EU cooperation is expected to take place in narrow areas relevant to either a specific type of policy or common projects of global nature. It should be taken into consideration that the EU today goes beyond the traditional view of the Westphalian state [2, p. 12]. Subsequently, their relations will develop in a bureaucratic way and will be focused on solving narrow and specific tasks.

In the sphere of international relations Canada can be a valuable partner for the European Union, as in the case of its participation in the EU missions in Macedonia and Bosnia. Likewise, the country should strive to be involved in the preparation of important decisions of international concern in order to build common ground and to ensure a sufficient level of efforts coordination of the parties, ranging from regulating certain economic spheres to resisting the threat of space militarization.

In the opinion of Canadians, the EU is given the priority capacity as an important international economic player and a large attractive market, the potential of which has not been fully exploited by their entrepreneurs yet. Since the announcement of the "third alternative", the Government of Canada has sought to stimulate the more precise attention of their entrepreneurs to Europe by signing relevant

agreements with the EU and seeking to conclude a multilateral or bilateral free trade agreement. In his view, this would help diversify Canada's international trade and reduce its dependence on the US. However, in accordance with the traditional perception of the Transatlantic Free Trade Area by Brussels as a problematic initiative, its creation may not have any prospects for implementation. Therefore, the two parties should focus on enhancing existing trade and economic relations.

Although the EU's political, economic and environmental experience is sometimes referred to as an example; it is not viewed as a social model for Canada. Also, the EU is not perceived as a role model for integration that can be reproduced in North America.

At the same time, the Canadian academic environment examines the activities of the EU supranational institutions in terms of using their experience in improving Canadian federalism. Moreover, in the security sphere, the EU has not been regarded as an effective mechanism to counter most challenges, with the exception of overcoming macroeconomic instability and coping with migration issues.

In compliance with the subject matter publications, Canadians, with few exceptions, do not see the EU as a counterpart to the United States. Europeans, like Americans, understand the meaning of "power" and the European Union is its embodiment. Therefore, Europeans are interested in cooperating with North American countries not only for increasing their influence, but also realizing that without legitimation of their own power this influence will be insignificant [9, p. 653].

This vision has resulted in Europeans being open to Canadians as an obvious and important international partner. In particular, from 1976 to 2004, a number of agreements were concluded with the view to promoting mutual trust and political and economic partnership between Canada and the states of Europe. For example, the 1976 Framework Agreement is the oldest formal agreement between the European Community and any industrialized country [5]. The Special Thematic Declaration (2004) recommended new steps aiming at closer cooperation. It emphasized that the EU and Canada share the fundamental values that are key to their development, and close cultural and historical ties and mutual respect for multilateralism are the cornerstones of their partnership [3].

On March 18, 2004, it was decided to strengthen bilateral commitments by concluding two agreements: the EU-Canada Partnership Agenda and the Enhanced Trade and Investment Agreement.

The EU-Canada Partnership Agenda prioritizes the intensification of political-level contacts in order to identify key policy issues and ways of their

implementation. Although since 1976 there have been regular annual ministerial meetings, exchanges of views within the Special Joint Committees and periodic joint declarations, the two parties have set more ambitious goals. They can be grouped around five topics: providing international security and effective multilateralism; improving global economic development; boosting legal cooperation; enhancing cooperation in facing global and regional challenges; strengthening relations between EU and Canadian nations [3].

In order to improve coordination of the EU-Canada relations and to highlight the areas of cooperation, Canada and the EU have decided to continue holding top-level and ministerial dialogues on key global policy issues and other issues of mutual interest. In pursuant to facilitating the institutionalization of dialogue and cooperation, the parties have agreed to establish the EU-Canada Coordination Group with the view to prompt implementing decisions taken at the political level [7, p. 25]. The group was also called upon to monitor all aspects of bilateral relations and discussions between the EU and Canada, identify new areas of cooperation and prepare top-level and ministerial meetings.

Enhanced cooperation between the EU and Canada was envisaged in order to increase the effectiveness of multilateralism, in particular by involving UN efforts and developing initiatives based on common approaches in areas such as sustainable development, human rights protection, humanitarian aid and peacekeeping operations. In addition, the joint steps were envisaged to ensure the full jurisdiction of the International Criminal Court; prior coordination of parties' positions before international meetings, in particular, in the field of human rights and other humanitarian aspects; enhanced cooperation in international forums to assist the development of backward and developing countries [7, p. 25].

Furthermore, after decades of focusing on internal affairs, there has been a revision of Canada's foreign and defense policy, which has declared a desire to strengthen its presence in international relations. In particular, in his 2005 speech on foreign policy, Canadian Prime Minister P. Martin said: "Today's world is undergoing a profound transformation. <...> In this new world, such independent states as Canada – countries with small populations – run the risk of being marginalized as their influence diminishes and their competitiveness is threatened" [11, p. 2]. Therefore, in the belief of the Prime Minister, Canada needs partners and political mechanisms through which it can multiply its influence in the world [9, p. 651].

Recognizing the potential for further strengthening of political cooperation between Canada and the EU, the European Union has proposed to open negotiations on a framework political

agreement that would facilitate cooperation in the future. Therefore, in September 2011, the relevant negotiations on the EU-Canada Strategic Partnership Agreement began. The agreement is based on the common values and principles of international peace and security, democracy, human rights, the rule of law and sustainable development. It identifies the areas and mechanisms for strengthening bilateral dialogue, cooperation and coordination with a view to realizing shared values [16, p. 147].

Particularly, it includes strengthening cooperation and coordination of activities in multilateral forums such as the UN, launching the dialogue on new issues to facilitate development assistance, and enhancing the role of the Joint Cooperation Committee, which should facilitate the relationship between Canada and the EU.

Taking into consideration that this agreement should serve as the basis for political cooperation between Canada and the EU in the future, sufficiently well-considered provisions have been chosen. In particular, issues which would affect the jurisdiction of the provinces and local authorities have been removed. Also, in order to avoid duplication, the issues covered by existing agreements between Canada and the EU have not been taken into account.

The text was divided into five main chapters. The first one refers to the "foundations of cooperation", which sets out the key principles, values and goals of bilateral cooperation in the four areas as follows: human rights, fundamental freedoms, democracy, the rule of law; international peace and security and effective multilateralism; economic and sustainable development; justice, freedom and security.

Each chapter contains provisions describing the mechanisms that will be further used to enhance dialogue and coordinate efforts to promote shared values, including human rights, non-proliferation, ensuring macroeconomic stability, sustainable development, protecting the environment, combating terrorism and organized crime. Personal contacts, including the regular exchange of parliamentary delegations, will also be of particular importance.

Pursuant to common positions on most foreign policy issues, the basis of the treaty was agreed upon quite promptly. One of the problematic aspects was the issue of dispute resolution. Canada, in particular, proposed an approach that would provide adequate evidence and use of expert advice to resolve disputes in a proper and constructive manner.

On November 27, 2013, the European Parliament adopted a report containing recommendations to the Council of the EU, the European Commission and the External Action Service on negotiations with Canada on the Strategic Partnership Agreement. In particular, Article 4 states that human rights issues should be one of the key elements of an agreement

that is of a framework nature for both parties and formalizes their relations as strategic partners. Today, the EU insists that all key agreements include provisions on human rights, the fight against the proliferation of weapons of mass destruction, etc., and demonstrates their reluctance to make concessions on these issues regarding Canada [11, p. 3]. At the same time, the EU wishes to avoid a situation in which possible exceptions for Canada would give rise to the desire of other, less democratic states to insist on a similar approach towards them by the EU.

In its turn, Canada refuses to sign the Strategic Partnership Agreement, which provides for the possibility of termination of the Comprehensive Trade and Economic Agreement (CTEA) provided one of the parties does not respect human rights or does not comply with the Non-proliferation mass destruction weapons [13, p. 98]. Ottawa emphasizes the potential for abuse in this regard in the event of trade disputes and considers the binding nature of an agreement of an economic nature to human rights issues as one that undermines state sovereignty.

Conclusions. In pursuance of our experience and shared values, Canada and Europe will continue mutual cooperation aimed at solving social issues and facing potential challenges. It concerns common position on peace and security; trade and economic development; Arctic cooperation; federalism; protection of quality of life (including environmental and social problems); the challenges of democracy, such as non-participation in political life and lack of trust in the authorities; immigration and ethnic diversity; protection of culture in the conditions of globalization [14, p. 42].

Broad and diverse prospects for Canada–EU cooperation are a promising area of study within political science, as they are related to important aspects of the activities and role of government players and interconnections in a fragmented and globalized world. The dynamics of its international political development will continue to compel researchers to understand the accompanying processes and phenomena that will lead to a radical transformation of the modern international system.

References

1. Black D. Canada's Continuing Identity Crises. *Foreign Affairs*. 1995. Vol. 74. № 2. P. 99–115.
2. Caporaso J. The European Union and forms of state: Westphalian, regulatory or post-modern? *Journal of Common Market Studies*. 1996. Vol. 34. № 1. P. 56–63.
3. Canada–EU Partnership Agenda 2004. URL: http://www.canadainternational.gc.ca/eu-ue/commerce_international/partnership-partenariat.aspx?lang=eng.
4. Cooper A. Canada–EU Relations in Comparative Perspective: Promise, Problems and Prospects. The European Community, Canada and 1992 / ed.

G. MacMillan. Calgary : The University of Calgary Press, 1994. P. 151–167.

5. Declaration on Canada–EU Relations. 18 March 2004 URL: http://eeas.europa.eu/canada/docs/2004_ottawa_en.pdf.

6. Hawes M. Principal Power, Middle Power, or Satellite? Toronto : York Research Program in Strategic Studies, 1984. 52 p.

7. Henriques K. This “New Europe”: Historic Policy Opportunities for Canada. Public Policy Paper 29. *The Saskatchewan Institute of Public Policy*. 2005. P. 22–31.

8. Kagan R. Power and weakness. *Policy Review*. 2002. June. P. 3–28.

9. Lindley-French J. Reconnecting Canada to the World (via Europe). *International Journal*. 2005. Vol. 60. No. 3. P. 651–665.

10. Long D. Transatlantic Relations and Canadian Foreign Policy. *International Journal*. 2003. Vol. 58. No 4. P. 591–614.

11. Martin P. Foreword from the prime minister: Making a difference. *Canada's international policy statement*. Ottawa, 2005. P. 2–5.

12. Molot M. Where Do We, Should We, or Can We Sit? A Review of Canadian Foreign Policy Literature. *International Journal of Canadian Studies*. 1990. № 1–2.

13. Nossal K.R. Home-grown IR: The Canadianization of international relations. *Journal of Canadian Studies*. 2016. Vol. 35. No. 1. P. 95–114.

14. Pentland Ch. L'option européenne du Canada dans les années 80. *études internationales*. 1983. Vol. 14. No. 1. P. 39–58.

15. Pitts G. Storming the Fortress: How Canadian Business Can Conquer Europe in 1992. Toronto : Harper Collins, 1990. 213 p.

16. Potter E. Transatlantic Partners: Canadian Approaches to the European Union. Montreal and Kingston : McGill-Queen's University Press, 1999. 298 p.

17. Stairs D. Will and Circumstance and the Postwar Study of Canada's Foreign Policy. *International Journal*. 1995. Vol. 50. No. 1. P. 9–39.

Summary

Antokhiv-Skolozdra O. M. Canada–EU relations in political sphere. – Article.

The article considers the peculiarities of formation and development of relations between Canada and the European Union in political sphere. It points out that the common essence of approaches to modern international relations serves as a potential basis for building bilateral cooperation on the issues of establishing political cooperation. In the course of research on Canada's foreign policy it was noted that there is a number of features that are due to both internal context and external factors. In particular, it refers the peculiar nature of Canadian statehood, the existence of two linguistic communities, geographical location, and immediate neighborhood with the United States.

It emphasizes the similarity of Canada's positions with the approaches of European countries to solving a number of problems of modern world development. The importance of maintaining the transatlantic connection is among the significant issues. At the same time, it should be taken into account that there are peculiarities

of establishing and maintaining relations between Canada and the European Union. On the one hand these are the relations with a strong multinational association and on the other – with each individual member state.

It is noted that, despite the long historical tradition in the relationship, the potential for cooperation between Canada and the EU is only partially used. It highlights the need for Canada to reach a new level in its relations with the European Union, provided that it maintains close relations with the United States of America. Areas of mutual interest, as well as problematic aspects of negotiations on a strategic partnership agreement between Canada and the European Union have been identified. Although Canada–EU relations are bilateral, they are evolving in a broader international context. It is analyzed that Canada can be a valuable partner for the European Union in the field of international relations. This country should strive to be involved in the preparation of important international decisions in order to build common positions and ensure a sufficient level of coordination between the parties.

Key words: Canada, European Union, political cooperation, bilateral relations, transatlantic cooperation, multilateralism.

Анотація

Антохів-Скологдра О. М. Відносини Канади з Європейським Союзом у політичній сфері. – Стаття.

У статті розглянуто особливості становлення та розвитку відносин між Канадою та Європейським Союзом у політичній сфері. Зазначено, що нормативна спільність підходів до сучасних міжнародних відносин є потенційною основою для розбудови двосторонньої взаємодії з питань налагодження політичної співпраці.

Зазначено, що вивчення зовнішньої політики Канади вирізняється низкою особливостей, які обумовлені як внутрішнім контекстом, так і зовнішніми чинниками. Зокрема, йдеться про своєрідний характер канадського державотворення, наявність двох лінгвістичних спільнот, географічне положення, безпосереднє сусідство зі Сполученими Штатами.

Наголошено на збіжності позицій Канади з підходами держав Європи до вирішення низки проблем сучасного світового розвитку. Підкреслено важливість збереження трансатлантичного зв'язку. Водночас варто зважати на особливості побудови та підтримки відносин між Канадою та Європейським Союзом як із потужним багатонаціональним об'єднанням, так і з окремою державою-членом.

Зазначено, що, незважаючи на тривалу історичну традицію у відносинах, потенціал взаємодії Канади і ЄС використовується лише частково. Наголошено на необхідності для Канади виходу у взаєминах з Євросоюзом на новий рівень за умови збереження тісних відносин зі Сполученими Штатами Америки. Визначено сфери взаємного зацікавлення, а також проблемні аспекти перемовин щодо угоди про стратегічне партнерство Канади та Європейського Союзу. Відносини між Канадою та ЄС є двосторонніми, однак вони розвиваються у ширшому міжнародному контексті. Доведено, що Канада у сфері міжнародних відносин може бути цінним партнером для Євросоюзу. Цій країні варто прагнути до залучення у процес підготовки важливих рішень міжнародного характеру для розбудови спільних позицій та забезпечення достатнього рівня координації зусиль сторін.

Ключові слова: Канада, Європейський Союз, політична співпраця, двосторонні відносини, трансатлантична співпраця, мультилатералізм.

УДК 321.1:321.021:32.019.52:311.2
DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.936>

В. М. Мельник

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5640-0351>

кандидат політичних наук,
асистент кафедри політології
філософського факультету

Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
головний редактор наукового журналу «Аннали юридичної історії»

ФЕНОМЕН «ТРАДИЦІЙНОГО» ЯК ЗАСІБ ЕКСПЛІКАЦІЇ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Контури проблеми. Як відомо, політична антропологія – це наукова дисципліна, що досліджує традиційні особливості політичної організації народів світу в історичній динаміці [18; 28]. В центрі її уваги перебувають теоретичні концепти «традиційність» та «історична динаміка». Вивчення традиційних особливостей політичними антропологами проводиться виключно в двох середовищах, а саме соціокультурному та етносоціальному. Такий підхід, названий у науковій літературі антропологічним, передбачає нерозривність людської природи з етнічною свідомістю кожної окремої людини. Де-факто представники антропологічного спектру дисциплін запевняють, що етнічність та людське начало – це тотожні категорії [7; 19; 23]. Якщо в межах психологічної чи культурної антропології ще залишається простір для філософування та дискусій, то в теоретичному полі політантропології справа цілком вирішена: політичні традиції мають етнокультурне походження.

В українській науковій літературі вже опубліковано низку праць, присвячених становленню політичної антропології [14; 16; 18; 20; 25; 28]. Всі вони мають велике значення для політологічного дискурсу. Однак відкритим залишається головне питання про те, що вважати базовим маркером політико-антропологічних студій. На жаль, ми ще надто часто відчуваємо прагнення академічного кола вітчизняних політологів відносити предметну сферу політантропології до «компетенції» інших політичних дисциплін, зокрема етнополітології [17], етнодержавознавства, філософії політики [12].

Припинити наукову профанацію та перевести нарешті політичну антропологію в категорію «польової науки» [31, с. 3–21], що оперує вивченням політичних практик етнокультурної генези, вчене співтовариство зможе лише тоді, коли чітко задекларує предмет політичної антропології [28, с. 18].

Детермінація політичних традицій. Предметом політичної антропології є генетична передача та психологічна трансформація політичних традицій як основи політичної культури спільноти [24, с. 348–360]. Оскільки в історіографічному середовищі прийнято називати етнічні організми

найбільш стійкими формами традиціоналістичного колективного світогляду, ми підтримуємо логічну думку антропологів В. Тишкова і М. Крадіна про «етноісторичний характер» політичної антропології загалом [31, с. 3–21].

Чим це пояснюється? По-перше, всі спільноти слід поділяти на «сталі» та «транзитивні» [1; 2]. По-друге, всі сталі спільноти спочатку групуються, а потім «консервуються» за ознакою компліментарності [23]. По-третє, науково виправданий принцип компліментарності зазвичай проявляється в етнічній самоорганізації спільнот [33].

«Транзитивні» спільноти, безумовно, володіють власними політичними традиціями, але їхня «транзитивність» полягає в безупинній трансформації цих традицій [1; 2; 3; 8; 9]. Крім того, серед соціокультурних антропологів прийнято розглядати «транзитивні» спільноти як перехідну форму етногенезу [23].

Спрощуючи запропоноване нами визначення предмета політичної антропології, спробуємо охарактеризувати його так: форми традиційного політичного устрою [27, с. 130–133].

Спробуємо виділити головні форми традиційного політичного устрою, які має вивчати сучасна політична антропологія. Для цього перш за все необхідно усвідомити, що політичний традиціоналізм того чи іншого суспільства безпосередньо залежить від контексту його історичного та етноісторичного розвитку. Особливо важливу роль відіграє етнопсихологія [13].

Під традиціоналізмом пропонуємо розуміти сукупність соціально-психологічних форм сприйняття звичаїв і традицій [4, с. 220–221]. Для традиціоналізму характерний поділ світогляду на «свій» та «чужий». Це робить традиціоналізм складовою частиною етніцизму як наукового підходу та етнічності як консервативного ступеня прояву ідентичності людини [17, с. 21].

Отже, поділяючи спільноти на доіндустріальні (тобто «примітивні» або «немодерні») та індустріальні (тобто сучасні), ми визначаємо різні за змістом, але об'єднані єдиним історичним процесом схеми локального устрою громадсько-політичного життя. Ми позбуваємось універсалізму, що, на

думку Марка Леонардо, «шкодить сучасній політичній науці» [5, с. 250].

Говорячи про первісно-примітивні спільноти, як їх визначив англійський антрополог та етнолог Едуард Бернетт Тейлор (1832–1917 роки), маємо розуміти, що основою їхнього світогляду була релігія у всіх її початкових виявах. Безумовно, ці питання належать до сфери компетенції психоісторії та психологічної антропології, однак вони здійснюють прямий і безпосередній вплив на розвиток політичних традицій у прямій залежності від об'єктивних умов історичного процесу [1; 23].

Міфорелігійний політичний світогляд був характерним як для державних доіндустріальних (таких, що володіли суверенною державністю до початку промислових революцій), так і для недержавних, тобто первіснообщинних, спільнот. Спроба опису раннього громадсько-політичного життя людства з антропологічних позицій зроблена у класичних працях соціокультурних антропологів та етнографів Е. Тейлора («Первісна культура»), Дж. Макленнана («Теорія патріархату») та Дж. Леббока («Походження цивілізації»), виданих наприкінці XIX ст. На їхню антропологічну позицію (що часто супроводжувалась «біологізацією політичного») сильно вплинув «модний» тоді еволюціонізм Герберта Спенсера (1820–1903 роки), який, за влучною цитатою Івана Данилюка, «стверджував, що всі явища у світі – неорганічні, органічні й надорганічні – змінюються з часом у певному напрямі. Прості, спочатку гомогенні форми стають складнішими й гетерогенними. Їх частини дедалі більше диференціюються, але водночас вони краще інтегруються й організуються у вищерозміщені й підлеглі рівні. Еволюціонізм розвивається від нижчої до вищої та досконалішої організації» [13, с. 86].

Завдяки філософському генію Герберта Спенсера світова антропологічна думка остаточно стала на позиції прогресизму. Однак з'явилася цікава теоретична дилема. По-перше, прогрес є категорією історичною (!). Відповідно, поза історичною еволюцією не варто шукати відповідей на актуальні соціальні виклики сьогодення. По-друге, антропологічний прогресизм розвився у два взаємовиключні напрями. З одного боку, з'явилися вчені-універсалісти (на кшталт самого Г. Спенсера), котрі стверджували єдність всесвітньо-історичного процесу та спільність соціально-культурних реакцій на зовнішні подразники і внутрішні трансформації. З іншого боку, від істориків-теоретиків відкололись так звані етніцисти (в історіографії коректно вживається також термін «націоналісти»), що розглядають всесвітньо-історичний процес як мозаїку унікальних етнічних і соціально-класових історій. Для «етніцистів» кожна етнічна спільність була продуктом і водночас продуцентом унікальної системи цінностей, до складу якої входять політичні тра-

диції та правові звичаї. Саме у зв'язку з наведеним спрощеним узагальненням поглядів Герберта Спенсера (універсалістським) розвивалася спочатку політична антропологія Е. Еванса-Прічарда, Ж. Балансьє, А. Гольденвейзера та В. Маклеуда [13, с. 40–90, 56].

Однак необхідно розуміти, що політична антропологія як вчення про закріплену історією традицію політичного світогляду (вираженого устроєм) певної спільноти не може повністю залежати від всеохоплюючої універсальної схеми, здатної «передбачити все» (як це проектувалось еволюціоністськими розробками соціолога Г. Спенсера та етнографа Е. Тейлора).

Сьогодні кожен політичний антрополог має погодитись із спенсерівсько-тейлорівським баченням в одному. Політичний світогляд людського колективу безперервно еволюціонує, що слід аксіоматично визнати, посилаючись на характеристику еволюційного вчення, оформлену французьким соціокультурним антропологом Бруно Латуром [21, с. 20–32]. Для політичного антрополога з огляду на специфіку його діяльності важливо зрозуміти, чи не є безперервна еволюція політичного світогляду конкретної спільноти вираженою тільки назовні. Політична історія, як і історична політика, впевнено доводять, що еволюціонує лише форма вираження політичної активності. Зміст цієї активності, як і світоглядні передумови (інстинкти, традиції, ідентичність), залишається незмінним [1; 2].

В низці попередніх публікацій ми вже писали про визначення принципу історизму, надане видатним німецьким філософом Мартіном Гайдеггером (1889–1976 роки). Для нього принцип історизму тотожний екзистенційному сприйняттю поняття “Dasein”. Історичність знаходиться «тут і зараз», поміж нас. Ми думаємо історично, оскільки оцінюємо особисті дії/вчинки/думки саме в причинно-наслідковому зв'язку. Поза цією оцінкою не існує жодної людини. Навіть коли йдеться про особисте чи сімейне минуле/майбутнє. Все це керується принципом історизму, тотожним екзистенційному виміру «тут-буття» [9].

Хіба традиція не є буттям минулого в нашому сьогоденні [3]? Хіба відзначення різдвяно-новорічного циклу свят (в українському контексті) з давніми колядками та язичницькими щедрівками не є проявом гайдеггерівського «тут-буття» історизму в нашій свідомості? Хіба традиція не є даниною нашої шани предкам? Питання дефініції традиції/традиціоналізму (обидва поняття не є тотожними, але доповнюють одне одного) залишається дискусійним. Однак, віддаючи належне традиціям психологічного єднання з духом предків у минулому, чому ми не повинні стверджувати наявність аналогічних традицій у політичній сфері? На наше глибоке переконання, політична

антропологія покликана вирішити саме це складне питання. Досліджуючи політичні традиції, ми будемо вимушені заглибитись в усі тонкощі історичного процесу.

Слід критично ставитись до визначення Едуардом Тейлором традиціоналізму як «пережитку» (класичного в середовищі культурних антропологів), котрий не може відродитися за жодних обставин в еволюціонуючому «індустріалізованому» суспільстві. Тут, безумовно, треба визнати, що відродитись у своїй первинній формі синкретичної єдності з природою протягом процесу еволюції не може жодна ідейна або матеріальна форма (тим паче, людина як об'єкт антропологічного дискурсу). Однак будь-яка традиція завжди проходить певні етапи філософської та ідеологічної еволюції, заснованої на специфіці етноісторичних та етнопсихологічних процесів, що відбуваються у чіткому або розмитому географічному середовищі. Еволюція традиції не є однобокою, тобто не відкидає усе давнє або первісне, як вважали Е. Тейлор та Е. Еванс-Прічард. Наприклад, за Е. Евансом-Прічардом, еволюція у політичній антропології має конкретну форму прояву: повна трансформація історичним процесом традиційного устрою, вивчати який можна лише на основі етнографічної методології, на основі збереження досвіду громадсько-політичної традиції в етнічній психології етносу або соціальної психології класу, що у майбутньому приводить до неодноразових дублювань цього досвіду в якісно новому форматі [2; 13; 15].

Досвід останніх політико-антропологічних студій доводить, що найбільш виправданим (навіть зі спенсерівської еволюційної точки зору) методом оцінки та аналізу даних у політичній антропології є другий шлях, а саме дослідження факторів і ступенів збереження історико-політичного досвіду попередніх поколінь у генетичній пам'яті етносу [24; 25; 26].

Таким чином, визнаючи, що політична традиція проходить етапи еволюції від первіснообщинного ладу до сучасних демократичних практик, маємо зробити висновок, що протягом цієї хронологічно-психологічної еволюції у кожного етносу повторюється декілька характерних саме для нього традицій політичного процесу, що ідеологічно видозмінюються відповідно до особливостей тієї чи іншої історичної епохи [4; 33].

Як політичні традиції вивчати? Виходячи з усього вищезначеного, пропонуємо узагальнене бачення ролі поняття «політичні традиції» в теорії політичної антропології.

1) Політична антропологія є вченням про ідейний та ідеологічний розвиток традиційних форм політичного устрою в історичному процесі, що безпосередньо стосуються сучасного стану політичної практики на рівні етносу та держави. Особливістю політичної антропології вважається її одночасна приналежність як до спектру по-

літичних наук, так і до субдисциплін так званої соціокультурної антропології. Політичні антропологі вивчають традиційні для будь-якого етносу та соціальної групи форми політичної культури/свідомості/активності шляхом порівняльного дослідження політико-правового устрою на прикладі як примітивних, так і розвинутих спільнот. Перехресне застосування методів різних гуманітарних наук дає змогу політичній антропології претендувати на виконання важливої функції моделювання майбутнього політичного процесу у певному соціально-етнічному середовищі. У політологічному контексті антропологом виступає такий дослідник, що фокусує власну увагу на традиційних формах політичного устрою конкретного суспільства [19]. В такому разі дослідник-політолог стає ще й політичним антропологом. Особливим предметом вивчення для нього є генетична передача та психологічна трансформація традиції як основи політичної культури етносу.

2) Політико-антропологічний науковий дискурс глибоко історичний. Це означає, що йому притаманний «принцип історизму» [11, с. 193–200]. Досі найкращим визначенням цього принципу слід вважати позицію Г.-В.-Ф. Гегеля про «логічність причинно-наслідкових зв'язків». У сучасній історіографії антропоісторичних позицій у сприйнятті політичних явищ дотримується білоруський дослідник, фахівець з цивілізаційної теорії Я. Рієр [30]. Історичність явищ минулого сприймається антропологами як об'єктивність, оскільки вважається, що від минулого нам залишаються тільки «об'єктивні» образи суб'єктивного [29, с. 194–196]. Пам'ять зберігає найважливіше. Історія складається як архетипізована сукупність найголовніших фактів соціального буття. Ключовою позицією, що характеризує принцип історизму в політичній антропології, виступає специфічне антропологічне сприйняття людської свідомості. Кожна людина розглядається як носій політичних традицій, отриманих від предків [7]. Соціально-політична реальність, в якій опиняється кожне конкретне суспільство, з точки зору сучасної політичної антропології, так само є «наслідком» певних «причин» [6]. Якщо ця реальність є несприятливою, то антропологі пропонують заглибитись у минуле задля дослідження головних помилок та їхнього недопущення в подальшому суспільно-політичному житті [28].

3) Зв'язок між політичною антропологією та історичною теорією полягає передусім у дослідницькому матеріалі, який історична наука постачає політичному антропологу [5; 11; 15]. Для того щоб аналізувати політичні традиції сьогодення та прогнозувати можливість їхньої соціальної трансформації у майбутньому, політичний антрополог має не лише добре знати сукупність історичних фактів, але й уміти заглиблюватись у менталь-

ність попередніх поколінь, використовуючи спеціальний прийом (еміс-підхід – включений аналіз політичних традицій) [22, с. 518–529].

4) Традиціоналізм – ключовий елемент політико-антропологічного осмислення історії. Для політичної антропології традиціоналізм виступає сукупністю політичних традицій, постійне повторення яких протягом історичного процесу перетворюється на закономірність. Отже, можемо стверджувати, що «політико-антропологічний традиціоналізм» як суто науковий термін не має ознак традиціоналізму ідеологічного [23; 28].

5) Теорія політичної антропології базується на формулі «традиціоналізм – фундаменталізм – консерватизм». У цьому контексті політична антропологія, фокусуючись на проблемі політичних традицій етнічних організмів, здатна виступати міцним філософським підґрунтям для націоналізму (як етнічного, так і громадянського), консерватизму та націонал-консерватизму. Це зумовлює ідеологічний антагонізм та категоричне несприйняття між традиціоналізмом, з одного боку (завжди етноцентричним), та антитрадиціоналізмом, з іншого боку (завжди глобалістичним), що змушує багатьох політичних антропологів говорити про предмет своїх досліджень як про «підґрунтя правих ідеологем» [23; 24]. З огляду на особливості історичного, етноісторичного, етногеографічного та соціокультурного процесу, що витворив українську націю, створивши умови для вітчизняного національного державотворення, консервативна та націонал-консервативна ідеології, на наш суб'єктивний погляд, є найбільш прийнятними для соціально-психологічного та культурно-політичного відродження українства. Таким чином, політичні антропологі, кооперуючись у процесі своїх наукових досліджень, здатні розробити цілісну концепцію реорганізації політичної системи України, орієнтуючись на продукування традиційних для нашої території та нашого населення форм державного ладу. Головною проблемою політичної антропології у цьому контексті досі залишається розроблення критеріїв класифікації політичних традицій.

6) Розглядаючи українську політичну історію саме в аспекті політичної антропології, маємо підкреслити, що розроблення та вдосконалення вітчизняної політичної системи має відбуватись у тісній взаємодії з історичними традиціями нашого державотворення і традиціями «комплектування» владної вертикалі. Перш за все мають враховуватись історичний, етногеографічний, етноісторичний, етнопсихологічний та соціально-психологічний досвід колективної свідомості. Дозволимо собі навіть припустити, що на основі політичної антропології існує можливість творення власної української політичної науки (з національним обличчям), у результаті чого будуть

повернені заковані на рівні етнічної психології традиції питоми української політичної системи та політичної культури. Тільки в разі звернення до політичних традицій минулого (сукупно осмислених як «політичний традиціоналізм»), українська політична наука, отже, політична система зможуть перебороти ту системну кризу, в якій вони опинилися на початку 2020-х років.

Література

1. Bourdieu P. Questions de Sociologie. Paris : Minuit, 1980. 268 p.
2. Bourdieu P. Les Structures Sociales de l'Economie. Paris : Seuil, 2000. 290 p.
3. Bourdieu P., Boltanski Luc. La Production de l'Ideologie Dominante. Paris : Demopolis, 2008. 158 p.
4. Cojanu D. Ethnicity as Social Fact and Symbolic Construction. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2014. Vol. 149. P. 217–221.
5. Krause S.R. History and the Human Soul in Montesquieu. *History of Political Thought*. 2003. Vol. 24. Issue 2. P. 235–261.
6. Lesaffer Randall. European Legal History. A Cultural and Political Perspective. Cambridge : Cambridge University Press, 2009. 556 p.
7. Баландье Ж. Політична антропологія / пер. з фр. О. Хоми. Київ : Альтерпрес, 2002. 252 с.
8. Бурдые П. Социология социального пространства. Санкт-Петербург : Алетейя, 2005. 288 с.
9. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Москва : Праксис, 2003. 272 с.
10. Варзар І. Політична етнологія як наука: історіологія, теорія, методологія, праксеологія. Київ : Школяр, 1994. 224 с.
11. Васильев Ю. Понимание проблемы ценности в теории исторического процесса. *Знание. Понимание. Умение*. 2017. № 1. С. 193–200.
12. Воронов І. Людина і політика: у пошуках гуманістичної альтернативи : монографія. Київ : Генеза, 2004. 315 с.
13. Данилюк І. Етнічна психологія як галузь наукового знання: історико-теоретичний вимір. Київ, 2010. 432 с.
14. Денисенко В. Політика в контексті антропологічних вимірів. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право. 2013. № 1. С. 34–39.
15. Жуков Е. Очерки методологии истории. Москва : Наука, 1987. 256 с.
16. Кирилюк Ф., Мельник В. Людина і громадянство в контексті парадигмального виміру політичної науки. *Політологічний вісник*. 2018. Вип. 80. С. 8–19.
17. Коршук Р. Етнополітологія. Київ : Алерта, 2011. 200 с.
18. Кравець А. Політична антропологія. Дніпро : Акцент, 2012. 178 с.
19. Крадин Н. Политическая антропология. Москва : Логос, 2010. 270 с.
20. Крисенко О. Політична антропологія: концептуальне поле та інституціоналізація досліджень. *Вісник Харківського національного університету імені В. Каразіна. Питання політології*. 2009. № 839. С. 6–12.

21. Латур Б. Можем ли мы вернуться на Землю? *Вокруг Света*. 2011. № 12. С. 20–32.

22. Мельник В. Психологічні аспекти соціокультурної антропології. *Вісник Вінницького національного медичного університету*. 2012. Т. 16. № 2. С. 518–529.

23. Мельник В. Нариси з теорії соціокультурної антропології. Вінниця: ТОВ «Вінницька міська друкарня», 2015. 552 с.

24. Мельник В. Теоретична конструкція політичної антропології. *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 113 (10). С. 348–360.

25. Мельник В. Три етапи становлення політичної антропології. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 23. С. 190–195.

26. Мельник В. Дослідницькі групи та школи політичних антропологів: нова класифікація. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 171–183.

27. Мельник В. Політична антропологія: що та яким чином вона вивчає? *Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах*: матеріали доповідей та виступів Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (19 листопада 2020 року). Вінниця: ВНМУ ім. М. Пирогова, 2020. С. 130–133.

28. Мельник В. У полоні інтерпретацій. Політична антропологія між Сходом і Заходом: монографія. Вінниця: Нова книга, 2020. 280 с.

29. Петрушенко О. Історія як літературна традиція. *Аннали юридичної історії*. 2018. Т. 2. № 1–2. С. 194–196.

30. Риер Я. Локальные цивилизации Средневековья: генезис и особенности. Могилев: МГУ им. А. Кулешова, 2016. 200 с.

31. Тишков В., Пивнева Е. Этнологические и антропологические исследования в Российской академической науке. *Новая и новейшая история*. 2010. № 2. С. 3–21.

32. Урсул А. Глобальные исследования и эволюционный подход. Москва: Издательство МГУ, 2013. 568 с.

33. Шажинбатын А. Этнос или этничность. *Педагогика и просвещение*. 2013. № 4. С. 368–375.

Анотація

Мельник В. М. Феномен «традиційного» як засіб експлікації політичної антропології. – Стаття.

У статті презентовані фахові роздуми про статус і наукове значення політичної антропології в сучасному світі. Основна увага автора зосереджена на поясненні предмета політичної антропології. Стверджується, що політична антропологія є вченням про ідейний та ідеологічний розвиток традиційних форм політичного устрою в історичному процесі, котрі безпосередньо стосуються сучасного стану політичної практики на рівні етносу та держави. Зауважується, що політичні традиції народжуються, функціонують і трансформуються виключно в межах процесів етносоціальної еволюції. Отже, всі політичні традиції детерміновані етнічно або культурно. Поза етнічною свідомістю політичні традиції довго не тримаються. Фактично значення політичної антропології полягає в репрезентації соціальних практик як «живих» систем, здатних до самовідтворення. Пояснюючи принципи детермінації політичних традицій, автор доводить, що історичність, притаманна всім формам людської свідомості, також повинна перебувати в об'єктиві наукових досліджень. Історичність – це кон-

станта розвитку та поступу. Вона постулюється просто-рвово-темпоральними рамками людського існування. Політика невід'ємна від історичності. Вона народжується поступом. Ось чому важливо застосовувати ретроспекцію та інтроспекцію для аналізу політичних традицій у політико-антропологічному дискурсі. Політичні традиції, осмислені на етнокультурному фундаменті, потребують окремого методу для дослідження. Деякі дослідники стверджують, що таким методом може стати еміс-підхід. Автор зазначає, що всі форми «включених студій» придатні для предмета політичної антропології. Політична антропологія передбачає постійне заглиблення науковця в коло його інтересів. Фактично справжній політантрополог є перманентним «співучасником» тих політичних дій, котрі він вивчає. На завершення статті автор надає власні зауваження щодо поняття «традиціоналізм», що має у політичній антропології значення, відмінне від сфери політичних ідеологій.

Ключові слова: політична антропологія, політичні традиції, політико-антропологічний традиціоналізм, предмет досліджень, історична динаміка, етнічність.

Summary

Melnyk V. M. The phenomenon of “traditional” as a means of explication of political anthropology. – Article.

The article presents professional reflections on the status and scientific significance of political anthropology in the modern world. The author focuses on explaining the subject of political anthropology. It is argued that political anthropology is the doctrine of ideological development of traditional forms of political system in the historical process, directly related to the current government and political practices at the level of ethnicity and state. It is noted that political traditions are born, function and transform exclusively within the processes of ethnical & social evolution. Thus, all political traditions are determined ethnically or culturally. Outside the ethnic consciousness, political traditions do not last long. In essence, political anthropology's significance lies in the representation of social practices as “living” systems capable of self-reproduction. Explaining the principles of determination of political traditions, the author argues that historicity, inherent in all forms of human consciousness, must also be in the lens of scientific research. Historicity is a constant of development and progress. The spatial-temporal framework of human existence postulates it. Politics, in turn, is inseparable from historicity. That is why very important to use retrospection and introspection to analyze political traditions in political-anthropological discourse. Political traditions, understood as a product of the ethno cultural basis, need a separate method for research. Some researchers argue that it could be an “emic-approach”. The author notes that all forms of “included studies” are suitable for the subject of political anthropology. Political anthropology involves the constant deepening of the scientist in the range of his interests. In fact, a true political anthropologist is a permanent “accomplice” of the political actions he studies. At the end of the article, the author provides his own remarks on the concept of “traditionalism”, which in political anthropology has a different meaning from political ideologies.

Key words: political anthropology, political traditions, political-anthropological traditionalism, research subject, historical dynamics, ethnicity.

УДК 327.5+327.7+327.8

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i27.937>

А. С. Паламар

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4927-8241>

аспірант кафедри політології

Національного університету «Києво-Могилянська академія»

ВПЛИВ «БРАТІВ-МУСУЛЬМАН» НА ЗОВНІШНЮ ПОЛІТИКУ ТУРЕЧЧИНИ У ХХІ СТОЛІТТІ

Постановка проблеми. Зараз, коли йдеться про зовнішню політику Анкари на Близькому Сході, критики турецького режиму сходяться в одному: політика Туреччини в регіоні зазнала повного краху. Такі звинувачення на адресу Анкари цілком обґрунтовані, адже турецька модель демократії, про яку було стільки розмов, так і не стала зразком для нових урядів на Близькому Сході після «арабської весни»; «Брати-мусульмани» в Єгипті, що підтримувались Туреччиною, були відсторонені від влади в ході військового перевороту; режим Башара Асада, в повалення якого турецьке керівництво вкладало чимало сил, продовжує залишатися при владі в сусідній Сирії, а іракські курди намагаються створити на турецьких кордонах власну державу.

Серед усіх цих подій центральними слугують відносини Туреччини та Єгипту з кінця ХХ століття до сьогодні, оскільки трансформація політичної сфери життя спочатку Анкари, а потім Каїру протягом цього часу слугувала чи не основним фактором вироблення політичного курсу Туреччини в регіоні Близького Сходу та Північної Африки.

Для політичної науки тема зовнішньої політики Турецької Республіки у ХХІ столітті є особливо актуальною, оскільки після приходу до влади Партії справедливості і розвитку в державі почали імплементувати наукову доктрину, розроблену професором Ахметом Довутоглу [1], яка обґрунтовувала побудову нової концепції зовнішньополітичного курсу Анкари в регіоні.

Джерельна база статті. В Україні геополітичною проблематикою Туреччини в контексті розвитку україно-турецьких двосторонніх відносин займається Центр близькосхідних досліджень на чолі з Ігорем Семиволосом [2]. Серед основних західних науковців, які ґрунтовно досліджують місце Туреччини у сучасній системі міжнародних відносин, варто виділити Еріка Рінгмара [3], Бірла Акгуна [4], Алі Бальчі [5] та Мехмета Озкана [6]. У Росії цією тематикою займаються дослідники, об'єднані в аналітичний центр «Інститут Близького Сходу», серед яких слід виділити Івана Стародубцева [7] та Юрія Щегловіна [8].

Метою публікації є висвітлення динаміки відносин між Анкарою та Каїром протягом останніх двох десятиліть, аналіз потужного впливу асоціації

«Брати-мусульмани» на зовнішню політику Туреччини у ХХІ столітті.

Виклад основного матеріалу дослідження. Туреччина та Єгипет історично пов'язані міцними релігійними та культурними зв'язками. Сотні років Єгипет був частиною Османської імперії, спадкоємицею якої є сучасна Туреччина. Однак після розпаду імперії загальна ситуація у світі змінилася. З одного боку, на погіршення відносин між державами вплинуло визнання Туреччиною першою ісламською країною державу Ізраїль [9]. З іншого боку, в Єгипті королівський режим змінився військово-секулярним з приходом до влади Джамалі Абдель Насера, потім Анвара Садата та Хосні Мубарака. Вони та їх прихильники вважали «сіоністську державу» своїм головним ворогом.

Окрім цього, виділимо ще два фактори, що спричинили погіршення відносин між державами у ХХ столітті.

1) Мустафа Кемаль «Ататюрк» і ті, хто був після нього, під гаслом «сучасного розвитку» вели країну в напрямі Заходу і повністю відвернулися від арабських країн.

2) Відносини Туреччини із Заходом після 1952 року та приєднання республіки до блоку НАТО зробили її частиною західної військової коаліції, коли більшість арабських держав, в тому числі Єгипет, в епоху Абдель Насера та його наступників стали частиною соціалістичного прокремлівського блоку.

Період покращення відносин між державами розпочався з розпаду СРСР та розуміння обох сторін необхідності розвитку перш за все економічних відносин. Не дивно, що значення Арабської Республіки Єгипет (АРЕ) для турецької економіки є найважливішим серед країн Африки. По-перше, з урахуванням близького географічного положення та великої кількості населення обидві країни слугують великим ринками збуту товарів і послуг одна для одної, а також широким полем для інвестицій. По-друге, перспективи для співпраці відкриваються у зв'язку з виявленням великих родовищ вуглеводнів у Східному Середземномор'ї [10], де у двох держав може знайтися чимало спільних інтересів. По-третє, Єгипет можна називати «воротами в Африку» для турецьких експортерів з урахуванням географічного розташування, наявності на його території найважливішого логістичного

маршруту у вигляді Суецького каналу. Він останніми роками набув особливого, якщо не критичного, значення для турецьких експортерів навіть у деякі країни Близького Сходу через втрату логістичних маршрутів на території Сирії та Іраку [11]. Турецька Республіка може слугувати «дверима» для єгипетських експортерів у країни ЄС.

5 квітня 1993 року був підписаний документ про утворення турецько-єгипетської ділової ради [12]. Завдяки цьому розпочались переговори стосовно економічного співробітництва, основним пунктом яких став експорт єгипетського газу на європейський континент. Задля покращення торговельних відносин між країнами у 2005 році було підписано Угоду про вільну торгівлю, яка набула чинності 1 березня 2007 року. Вона передбачала зниження митних і деяких інших бар'єрів між двома країнами [13].

Тільки за один рік (з 2004 по 2005 роки) обсяг двосторонньої торгівлі збільшився більш ніж на 20%, досягнувши \$ 996 млн. Передбачалося, що після укладення угоди про вільну торгівлю обсяг товарообміну зросте в 2 рази. Вже у 2007 році він склав \$ 1,5 млрд. До кінця 2007 року турецькі капіталовкладення в єгипетську економіку досягли \$ 1 млрд. У тому ж році в Єгипті з'явилося понад 100 турецьких фірм [14].

До 2011 року частка товарів турецького походження склала 4,5% на внутрішньому ринку Єгипту порівняно з 2% у 2005 році. Єгипет став 12 за величиною імпортером турецької продукції, а Туреччина – п'ятим [15]. Фактичні темпи зростання значно перевищували прогнозовані. Одночасно збільшився обсяг турецьких інвестицій в єгипетську економіку з \$ 60 млн. у 2005 році до \$ 1,5 млрд. у 2010 році. В АРС станом на 2010 рік здійснювали діяльність 250 турецьких компаній, які забезпечували роботою близько 40 тис. єгиптян [16].

Вочевидь, зміцнення торгово-економічних відносин між Єгиптом і Туреччиною багато в чому завдячує радикальному переформатуванню всієї концепції зовнішньої політики Анкари з початку ХХІ століття.

Після встановлення однополярності в системі міжнародних відносин Турецька Республіка зіткнулася з новими загрозами ослаблення своєї значущості як стратегічного союзника НАТО в Близькосхідному регіоні. Наявні ризики щодо остаточного перетворення Туреччини на периферійну державу Північноатлантичної політики спонукали турецьке керівництво на конкретні кроки щодо перегляду і конструктивної зміни зовнішньополітичного курсу країни пропорційно новим геополітичним і макроекономічним реаліям.

Основними «локомотивами» такої перебудови слід назвати трьох особистостей – представників створеної у 2001 році Партії справедливості

та розвитку (ПСР), таких як Реджеп Ердоган, Абдулла Гюль та Ахмет Давутоглу.

Абдулла Гюль став прем'єр-міністром лише для того, щоби скасувати положення основного закону, яке закривало Реджепу Ердогану доступ до вищих посад у країні через те, що у минулому він мав судимість. Прийшовши на пост на початку листопада 2002 року, А. Гюль насамперед скасував цю поправку Конституції, і вже 14 березня 2003 року прем'єром став Р. Ердоган [17] – реальний лідер партії та її делегат у управлінні країною. А. Гюль задовольнявся постом першого віце-прем'єра і міністра закордонних справ. Вони склали свого роду владний тандем, який визначав майбутній політичний курс турецької держави.

Архітектором оновленої зовнішньої політики Туреччини став Ахмет Давутоглу, який направив країну курсом, більшою мірою заснованим на дипломатії, економіці, «м'якій силі» і тюркській та ісламській ідентичності. Слідуючи цим напрямом, Туреччина змогла капіталізувати своє геостратегічне розташування, почавши відігравати одну з головних ролей на міжнародній арені. Вираз цієї політики можна було спостерігати в підході Анкари до відносин не тільки з Єгиптом, але й з Іраком, Сирією, Палестиною, Іраном.

Важливо відзначити, що процес переформатування зовнішньої політики тривав доволі довго. Завершення реалізації принципів нової політики прийшлося на час 2014–2016 років, коли Ахмет Давутоглу перебував на посаді прем'єр-міністра. У першій же декаді цього століття головна роль у зовнішній політиці Туреччини продовжувала полягати у співпраці з ЄС і НАТО. Ця традиція започатковувалась ще з часів «холодної війни», коли Туреччина в багатьох питаннях була підпорядкована рішенням США. Важливим свідченням того, що в умовах такої зовнішньополітичної орієнтації турки могли пожертвувати навіть інтересами своїх одновітців, слугувала широкомасштабна участь турецьких військ в операції в Афганістані, де Анкарі відводилась ключова роль у логістиці та стратегічній підготовці військового вторгнення [18].

Проте пізніше уряд Туреччини, відчувачи наростаючий потенціал, поступово став заявляти про свої амбіції, визначаючи необмежений простір своїх національних інтересів для подальшого розвитку турецької державності. Такий економічний, політичний і соціокультурний розвиток, за заявами турецьких лідерів, має протікати перш за все в рамках неоосманського простору [19]. Цей напрям включає встановлення тісної співпраці з країнами, розташованими на території колишньої Османської імперії. Водночас не менше враховувався західний вектор розвитку, за якого важливу роль відігравали Сполучені Штати як головний партнер у зовнішній політиці, а також європейській інтеграції. Результатом цих напрямів мало

стати зростання ролі Туреччини на міжнародній арені і закріплення за нею у найближчій декаді статусу регіональної держави з огляду перш за все на економічні й політичні міркування. За словами А. Давутоглу, «Туреччина має велику вагу на міжнародній арені. Ще більше значення має той факт, що багато країн уважно прислухаються до наших заяв по безлічі регіональних і міжнародних питань. Нині світ багато чого очікує від Туреччини, і ми повністю усвідомлюємо нашу відповідальність у проведенні виваженої зовнішньої політики» [20].

З академічного боку важливою є присутність наукової доктрини в сучасній зовнішній політиці Туреччини. Її автором є вищезгаданий професор Ахмет Давутоглу – політолог і глобаліст світового масштабу. Його основна думка, викладена в академічному дослідженні “Strategic Depth” [1], полягала в планомірному нарощуванні турецького впливу на Близькому Сході.

Він у своїх роботах спирався насамперед на концепцію «м’якої сили» професора Гарвардського університету Джозефа Нея, який ввів це поняття в обіг у 1990 році, опублікувавши працю “Bound to Lead: The Changing Nature of American Power” [21]. Дж. Ней вважав, що «м’яка сила» виражалася в прагненні співпрацювати з людьми, а не завойовувати їх. Головним стрижнем «м’якої сили» є сукупність цінностей культури-донора, культури-суб’єкта та іншої держави, що пов’язана з цією культурою і живе в її руслі. Ці цінності мають бути нав’язані об’єкту зовнішньої політики, реципієнту. Пізніше він стверджує, що для ефективної реалізації політики «м’якої сили» необхідно і достатньо трьох «китів» цієї політичної моделі впливу, а саме культури, політичних цінностей та ефективної зовнішньої політики [22].

Окрім принципів реалізації «м’якої сили», А. Давутоглу є послідовним прихильником доктрини “zero problems program” («нуль проблем із сусідами»), а також вважає, що ефективна зовнішня політика абсолютно неможлива без внутрішнього спокою. Слід підкреслити, що своїми цілями А. Давутоглу оголошував нормалізацію відносин з Єгиптом, Сирією, Іраком, Іраном, а також іншими державами, з якими у Туреччини раніше були прохолодні стосунки. Найбільш важливим положенням теоретичного базису А. Давутоглу, яке знайшло повне розуміння в Р. Ердогана, був поступовий відхід від зовнішньополітичної орбіти США.

Як вважають сучасні політологи, настільки активною зовнішньою політикою Туреччина Р. Ердогана зобов’язана перш за все трьом основним факторам, а саме бурхливому економічному зростанню (останніми роками ВВП цієї країни досяг одного трильйона доларів, доходи на душу населення зросли втричі); фундаментальним зрушенням у

політичному ландшафті країни, де домінує Партія справедливості і розвитку; серйозному переосмисленню зовнішньополітичних пріоритетів [23].

Водночас у період перебування при владі Партії справедливості та розвитку, незважаючи на покращення відносин у сфері економіки, Єгипет не ставився до Туреччини як до дружньої країни. Її вважали суперником, який прагне відігравати домінуючу роль у регіоні. До самого початку «арабської весни» між Туреччиною і Єгиптом не було справжніх довірчих відносин.

Отже, з початком повстань на центральній площі Тахрір у Каїрі прем’єр-міністр Р. Ердоган зайняв доволі виважену і стриману позицію. У своїх коментарях пресі він заявляв, що необхідно прислухатися до голосу єгипетського народу, а перемогти повинна демократія [24]. Він не говорив, що Х. Мубараку і його команді слід піти, як того вимагали протестуючі, але й не став захищати президента. Проте перемогу на парламентських виборах у Єгипті партій, що представляють інтереси руху «Брати-мусульмани», та обрання на пост президента Мухаммеда Мурсі у 2012 році в Анкарі зустріли з великим оптимізмом.

Релігійно-ідеологічна близькість ПСР із єгипетськими ісламістами зміцнила надії турецького керівництва на можливість взяти активну участь у перебудові Єгипту, а також на придбання в особі Мухамеда Мурсі союзника, за підтримки якого стане можливим посилення впливу і позицій Туреччини на Близькому Сході. За рахунок вдалих відносин з Єгиптом турецьке керівництво намагалося перекрити свої негаразди на близькосхідному напрямку, що розпочалися разом із громадянською війною в Сирії, через яку виникла конфронтація з наявним там режимом Башара Асада і його союзниками, а саме Іраком, Іраном та Росією.

Ідеологічна спорідненість між «Братами-мусульманами» і турецькою ПСР сягає корінням у 1960-і роки. «Брати» встановили контакти з Неджметтіном Ербаканом (вважається засновником «політичного ісламу» й наставником Р. Ердогана), який у 1969 році заснував турецьке відділення «Братів-мусульман», а саме «Міллі Геруш». Однією з перших ісламістських партій, що вийшли з цього руху, була Партія національного порядку. В той період Р. Ердоган був главою молодіжного осередку цієї партії, вперше встановив контакти з представником «Братів-мусульман» Кемалем аль-Хелбаві на серії конференцій, організованих Всесвітньою асамблеєю мусульманської молоді [25, с. 386].

З початком ХХІ століття ПСР тісно співпрацювала з «Братами». Туреччина побачила в них стратегічного партнера і відразу після падіння режиму Хосні Мубарака зобов’язалася надати Єгипту допомогу задля розвитку на суму \$ 2 млрд., а також організувала постачання технічного

обладнання для вирішення проблем, пов'язаних із комунальним господарством. Обсяг товарообігу між двома країнами у 2012 році досяг максимального значення у 5 млрд. доларів США [25, с. 396].

З приходом до влади «Брати-мусульмани» зіткнулися перш за все з необхідністю вирішення проблем, що накопилися у соціально-економічній сфері, тому на зовнішній арені ісламістський Єгипет орієнтувався насамперед на залучення в країну фінансових ресурсів і не вдавав із себе гравця, який прагне до регіональної гегемонії. Туреччина стала активно використовувати тимчасовий підйом «Братів-мусульман» та їх ідеологію помірною ісламізму як інструмент зміцнення власних позицій у регіоні.

На IV з'їзді ПСР в Анкарі в жовтні 2012 року, на який був запрошений президент М. Мурсі, турецький прем'єр вшанував його як кращого друга Туреччини. М. Мурсі виступив на з'їзді, подякував турецькому уряду за підтримку у часи повстання на площі Тахрір, а також висловив надії про зміцнення співробітництва між країнами [26].

В період 2011–2013 років швидке зближення між Туреччиною та Єгиптом стало причиною побудови спільної позиції стосовно громадянської війни у Сирії. Анкара, яка до самого початку заворушень підтримувала доволі хороші стосунки з режимом Башара Асада [27], різко змінила свою риторику і привела її у відповідність до позиції основних західних держав з трьох причин. По-перше, силові відомства і спецслужби Б. Асада, в яких панують єдиновірні сирійському лідерові алавіти (представники синкретичного і містичного відгалуження шіїтського ісламу), почали придушувати переважно сунітські народні повстання. Р. Ердоган, будучи ревним сунітом, не забарився стати на бік протестуючих. По-друге, правляча Партія справедливості та розвитку не могла собі дозволити, щоб вважали, ніби вона проти демократії в Сирії, з огляду на те, що її власна легітимність багато в чому залежить від її демократичних намірів. По-третє, як тільки уряд Р. Ердогана дійшов висновку, що режим Б. Асада приречений, він почав шукати способи забезпечення власних інтересів у Сирії в майбутньому, які мають стратегічне значення для Анкари.

Звичайно, що ця зміна курсу щодо Сирії багато чого коштувала у відносинах з Іраном, що був головним прихильником режиму Б. Асада. Проте Р. Ердоган доволі вміло балансував, використовуючи єгипетських «Братів». З одного боку, М. Мурсі, підігруючи Туреччині, розірвав дипломатичні відносини із Сирією, а причиною такого демаршу він назвав насильство, яке чинить режим Б. Асада щодо власного народу [28]. З іншого боку, Єгипет після революції на площі Тахрір зробив значні кроки у зменшенні політичних протиріч та напруженості з Іраном. Це було досягнуто через зміну

влади в Каїрі на більш ісламістську, хоча сунітського толку. В будь-якому разі для шіїтського Ірану підтримувати діалог з «Братами-мусульманами» було значно легше, ніж із секулярними військовими режимами. В результаті цього Р. Ердоган використовував «Братів» не лише як стратегічного союзника, але й як медіатора в діалозі з Іраном, що давало змогу не доводити незгоди між ними до рівня військової конфронтації.

Після відходу з політичної арени в Єгипті «Братів-мусульман» припинила існування вісь «Туреччина – Єгипет», яка мала, як сподівалося турецьке керівництво, стати найбільш міцним і впливовим союзом у регіоні. Після М. Мурсі в Анкарі не залишилося союзника, з яким можна було створити щось подібне. Більш того, падіння «Братів» виявило ідеологічні помилки, яких припустилися представники ПСР щодо інших ісламських країн регіону. Єгипет позиціонувався партією Р. Ердогана як ідеальне втілення турецької моделі демократії, а крах адміністрації М. Мурсі в цьому разі свідчив про крах цієї моделі.

Після повалення президента Єгипту і наступних кровопролитних зіткнень, будучи прем'єр-міністром Туреччини, Реджеп Ердоган різко засудив дії єгипетських військових проти прихильників ісламістів. Представники турецького керівництва заявляли, що відсторонення демократично обраного глави держави суперечить закону і може завдати великих збитків Єгипту, його економіці і демократичним процесам. Р. Ердоган вказував навіть на необхідність скликання термінового засідання Ради Безпеки ООН, присвяченого виключно ситуації в Єгипті. В результаті цього в серпні 2013 року країни відкликали своїх послів для консультацій. У листопаді Єгипет оголосив турецького посла Хюсейна Авні Ботсали персоною нон грата [29], а Туреччина – єгипетського посла Абдурахмана Селахаддіна [30].

Руйнування турецьких планів стосовно Єгипту нанесло великий удар їх амбіціям всередині Близького Сходу та їх планам на регіональне лідерство. Зокрема, постраждали саудівсько-турецькі стосунки. Саудівська Аравія підтримала нову владу на чолі з А. ас-Сісі, тоді як Туреччина продовжувала фінансувати вже опозиційних а пізніше взагалі нелегальних «Братів-мусульман». Відповідно, від такого переходу подій не могли не постраждати турецько-єгипетські економічні відносини.

У жовтні 2014 року керівництво АРС заявило про відмову продовжувати дії угоди з перевезення турецьких вантажів через свою територію, дія якої закінчувалася у квітні 2015 року. В результаті цього турки змушені використовувати Суецький канал на загальних підставах. Вартість транзиту для них у зв'язку з прийнятим рішенням збільшилася з 3 500 дол. до 5 000 дол. за один вантажний автомобіль [15]. На тлі зростання зовнішнього боргу

Єгипту згорання спільних з Туреччиною проєктів завдала єгипетській економіці істотної шкоди. Багато угод у сфері транспорту, освіти і охорони здоров'я, підписаних сторонами у 2012 році, були заморожені після повалення М. Мурсі.

Водночас якщо проаналізувати макроекономічні показники співпраці Єгипту та Туреччини, то можемо впевнено констатувати, що погіршення економічних відносин між державами означало сповільнення темпів розвитку, а не їхній занепад. Зокрема, статистичні дані на сайті Міністерства зовнішньої політики Туреччини вказують на те, що протягом 2014–2018 років загальний обсяг торгівлі залишався в рамках \$ 5 млрд. [31]. Турецький імпорт у Єгипет у 2018 році досяг \$ 3 млрд. порівняно з \$ 2,36 млрд. в 2017 році. Єгипетський експорт до Туреччини склав \$ 2,19 млрд. у 2018 році порівняно з \$ 1,997 млрд. роком раніше, а загальні турецькі інвестиції в Єгипет досягли \$ 10 млрд. [32]. Зрозуміло, що охолодження політичних відносин не могло привести до економічного бойкоту, оскільки це б завдало великої шкоди обом державам.

Насправді у 2014–2018 роки необхідність в економічних зв'язках була чи не основною причиною, що протидіяла ще більшій радикалізації висловлювань офіційних представників обох держав. Влада Туреччини, цілком ймовірно, очікувала результатів наступних президентських виборів в Єгипті, де, відповідно до прогнозів, А. ас-Сісі мав бути переобраний. Після цього Р. Ердоган міг заявити, що поважає вибір єгипетського народу, і визнати А. ас-Сісі (хоча це було б складно зробити з огляду на попередні заяви президента Туреччини на адресу єгипетського лідера). Ще в кінці 2014 року заступник прем'єр-міністра Туреччини Бюлент Аринч заявив, що подальше ігнорування президента А. ас-Сісі стане неможливим, оскільки він уже зміцнив своє положення в країні і визнаний багатьма впливовими державами [33]. Проте його переобрання ситуації не змінило. Відносини ставали все більш прохолодними, а подекуди навіть ворожими.

Зокрема, рух «Братів-мусульман» був заборонений владою Єгипту та визнаний терористичною організацією. Туреччина прихистила учасників організації на своїй території і стала де-факто новим центром поширення «Братів» на Близькому Сході.

20 лютого 2019 року в Єгипті привели у виконання смертний вирок, винесений дев'яти особам за причетність до вбивства генерального прокурора Хішама Бараката. У числі страчених був син одного з керівників організації «Брати-мусульмани» [34]. Через кілька днів після цього Р. Ердоган підкреслив, що не зустрічатиметься з президентом Єгипту. «Мені пропонують посередництво в діалозі з А. ас-Сісі, на що я відповідаю, що не маю наміру з ним зустрічатися. Для цього потрібно

перш за все оголосити масштабну амністію в Єгипті і звільнити всіх політв'язнів. Я щиро поважаю єгипетський народ, але не зможу сказати того ж про А. ас-Сісі», – підкреслив турецький лідер [35].

Через півроку під час судового процесу помер експрезидент Єгипту та очільник руху «Братів-мусульман» Мухаммед Мурсі. Політичне крило «Братів-мусульман», а саме партія «Свобода і справедливість», заявило, що смерть М. Мурсі – це «вбивство», і закликала прихильників зібратися на похоронах та демонстраціях біля посольств Єгипту по всьому світі. Президент Туреччини Реджеп Таїп Ердоган, який був близьким союзником покійного М. Мурсі, звинуватив у смерті «тиранів Єгипту» [36].

Протягом 2020 року напруга зростала через загострення конфлікту в Лівії [37]. Війська, лояльні голові Лівійської національної армії (ЛНА) фельдмаршалу Халіфі Хафтару, якого підтримують Єгипет, Саудівська Аравія, ОАЕ, знову спробували взяти штурмом Тріполі, де розташовується Уряд національної згоди (УНЗ) на чолі з Файзом Сараджем. На початку року турки направили в Тріполі своїх військових та озброєння, що допомогло Ф. Сараджу не тільки захистити столицю, але й відбити у ЛНА стратегічне місто Сирт. Єгиптяни дуже обурилися присутності Туреччини і пригрозили відправити свою армію на допомогу Х. Хафтару [38].

Крім того, Єгипет протягом останніх років почав брати участь у міжнародних зустрічах, які мають яскраву антитурецьку спрямованість. У січні 2019 року видання “Middle East Eye” повідомило, що представники військових розвідок Саудівської Аравії, ОАЕ, Єгипту та Ізраїлю провели секретні переговори, підсумком яких стало рішення про дипломатичну реабілітації Башара Асада. За відомостями журналістів, «досягнуто домовленості про відновлення зв'язку між сирійським урядом і арабським світом. У Дамаску знову відкриються посольства, Сирію повернуть в Лігу арабських держав. Головною метою, яку в ситуації, що склалася, переслідують близькосхідні держави, є зменшення впливу Ірану і перешкода військовій експансії Туреччини на північному сході Сирії» [39]. Відзначимо, що наміри Єгипту здійснювати посередництво в Сирії між Б. Асадом і сирійськими курдами обмежує вплив Туреччини на сирійський конфлікт.

Висновки. Описані вище події вказують на появу ще одного розлому на території Близького Сходу, а саме розлому між Туреччиною і Єгиптом. Сучасна ситуація навколо зовнішньополітичних тенденцій цих країн говорить про посилення політичного протистояння недавніх побратимів, а економічні зв'язки між ними слугують чи не єдиним запобіжником у розгортанні відкритого протистояння.

Відсторонення «Братів-мусульман» від влади в Єгипті завдало серйозного удару прагненням уряду Р. Ердогана посилити власну роль на теренах Близького Сходу. Однак поки Анкара продовжує підтримувати мережу ісламістів, вони залишаються життєздатною структурою в Північній Африці. Багато лідерів «Братів-мусульман» діють за межами Туреччини і координують свою діяльність з Анкарою. Лівія є прикладом того, як далеко Р. Ердоган і його соратники готові піти у підтримці «Братів», вливаючи фінансові кошти і зброю, відправляючи бойовиків і забезпечуючи матеріально-технічну допомогу для них.

Близький Схід – це дуже важкий регіон з позиції політичного прогнозування. Проте можемо стверджувати, що зараз немає надії на те, що «Брати-мусульмани» найближчим часом зможуть зміцнити своє становище в Єгипті, отже, ворожнеча, швидше за все, буде загострюватися щонайменше до того часу, поки А. ас-Сісі залишатиметься очільником держави. Безкомпромісна підтримка Р. Ердоганом ісламістів чинить велику шкоду позиціям Анкари в регіоні, змушує Каїр протистояти турецьким амбіціям домінування на Близькому Сході. Однак не залишає відчуття, що конфлікт багато в чому має особистісний характер, а логіка політичного прагматизму з часом поставить все на свої місця, тобто змусить двох передових держав почати процес примирення, оскільки між ними досі залишається великий простір не тільки для економічної, але й для політичної співпраці для спільного вирішення основних стратегічних регіональних проблем.

Література

1. Davutoglu A. Strategic Depth: Turkey's International Position. Istanbul: Kure Yayinlari, 2000.
2. Uames.org.ua, 2020. *Центр близькосхідних досліджень*. URL: <https://uames.org.ua> (дата звернення: 15.12.2020).
3. Ringmar E. History of International Relations: A Non-European Perspective. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2019.
4. Akgün B. Twins or enemies: Comparing nationalist and Islamist traditions in Turkish politics. *Middle East Review of International Affairs*. 2002. № 6 (1). P. 17–35.
5. A Balci, A. and Miş, N. 2008. Turkey's Role in the Alliance of Civilizations: A New Perspective in Turkish Foreign Policy? *Turkish Studies*. № 9 (3). P. 387–406.
6. Ozkan M. and Akgun B. Turkey's opening to Africa. *The Journal of Modern African Studies*. 2010. № 48 (04). P. 525–546.
7. Стародубцев И.И. Россия-Турция: 500 лет беспоконного соседства. Москва: Эксмо, 2017.
8. Щегловин Ю.Б. Об использовании турецкими властями криминала и радикальных исламистов в политических целях / Институт Ближнего Востока. 2019. URL: <http://www.iimes.ru/?p=53211> (дата звернення: 7.12.2020).
9. Timeline of Turkish-Israeli Relations, 1949–2006 // Web.archive.org. 2009. The Washington Institute for Near East Policy. URL: <https://web.archive.org/web/20090319134207/http://www.washingtoninstitute.org/documents/44edf1a5d337f.pdf> (дата звернення: 7.12.2020).
10. Theconversation.com, 2019. Five countries in the eastern Mediterranean are shaking up Europe's energy map / The Conversation. URL: <https://theconversation.com/five-countries-in-the-eastern-mediterranean-are-shaking-up-europes-energy-map-119619> (дата звернення: 7.12.2020).
11. Веселов А.Ю. Влияние сирийского кризиса на логистические маршруты в регионе / Институт Ближнего Востока. 2016. URL: <http://www.iimes.ru/?p=29956> (дата звернення: 7.12.2020).
12. Eba.org.eg, 2020. Egypt-Turkey Business Council. URL: http://www.eba.org.eg/Main/BusinessCouncilDetails.aspx?CONC_ID=3 (дата звернення: 7.12.2020).
13. Sis.gov.eg, 2005. Free Trade Agreement between Egypt & Turkey. State Information Service. URL: <https://www.sis.gov.eg/section/2614/1361?lang=en-us> (дата звернення: 7.12.2020).
14. Мамед-заде П. Современная внешняя политика Египта: приоритеты и особенности. *Пространство и время в мировой политике и международных отношениях*. Москва: МГИМО-Университет, 2007. Т. 6. С. 127–141.
15. Носков А.Ю. Об экономических отношениях Турции и Египта. Институт Ближнего Востока, 2017. URL: <http://www.iimes.ru/?p=32884> (дата звернення: 7.12.2020).
16. Telegraph.co.uk, 2010. Turkish Investment in Egypt growing fast. The Telegraph. URL: <https://www.telegraph.co.uk/news/wikileaks-files/egypt-wikileaks-cables/8326861/TURKISH-INVESTMENTS-IN-EGYPT-GROWING-FAST.html> (дата звернення: 7.12.2020).
17. Cnn.com, 2003. Turkish PM quits for Erdogan. CNN. URL: <https://edition.cnn.com/2003/WORLD/europe/03/11/turkey.elections> (дата звернення: 8.12.2020).
18. Kanbolat H. Turkish opening for NATO: Ambassador Hüseyin Dirioz. Today's Zaman. 2010. URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/columnists-217264-turkish-opening-for-nato-ambassador-huseyin-dirioz.html> (дата звернення: 7.12.2020).
19. Маврина, Ю.В. Концепция внешней политики Турции Ахмета Давутоглу. *Известия Саратовского университета*. 2014. № 1. С. 69–75.
20. Davutoglu A. Turkey's Zero Problems Foreign Policy. Foreign Policy. 2010. URL: <https://foreignpolicy.com/2010/05/20/turkeys-zero-problems-foreign-policy> (дата звернення: 8.12.2020).
21. Nye J. Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. Harvard, 1990.
22. Nye J. The future of power. New York, 2011.
23. Маркедонов С.И. Мягкая сила новых османов // Эхо Кавказа. 2011. URL: <https://www.ekhoavkaza.com/a/24247046.html> (дата звернення: 8.12.2020).
24. Harvey B. Erdogan Tells Egypt's Mubarak He Should Listen to His People. Bloomberg. 2011. URL: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2011-02-01/erdogan-tells-egypt-s-mubarak-he-should-listen-to-his-people> (дата звернення: 8.12.2020).

25. Гринин Л.Е., Коротаев А.В., Мещерина К.В. Системный мониторинг глобальных и региональных рисков: Социально-политическая и экономическая дестабилизация: анализ страновых и региональных ситуаций в мир-системном аспекте. Москва: Учитель, 2018.

26. Стародубцев И.И. Турция: 4-й Конгресс правящей Партии справедливости и развития / Институт Ближнего Востока. 2012. URL: <http://www.iimes.ru/?p=15750> (дата звернення: 8.12.2020).

27. Кольчугин Н.П. Иран – Турция: борьба за влияние в Сирии и регионе / Институт Ближнего Востока. 2012. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2012/30-03-12a.htm> (дата звернення: 8.12.2020).

28. Жуков Е.В. Египет разорвал дипломатические отношения с Сирией // Deutsche Welle. 2013. URL: <https://www.dw.com/ru/египет-разорвал-дипломатические-отношения-с-сирией/a-16885501> (дата звернення: 8.12.2020).

29. Bbc.com, 2013. Egypt expels Turkish ambassador. BBC News. URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-25066115> (дата звернення: 9.12.2020).

30. Dw.com, 2013. Turkey kicks Egypt's ambassador out of Ankara. Deutsche Welle. URL: <https://www.dw.com/en/turkey-kicks-egypts-ambassador-out-of-ankara/a-17248023> (дата звернення: 9.12.2020).

31. Mfa.gov.tr, 2019. Turkey-Egypt Economic and Trade Relations. Ministry of Foreign Affairs of Turkey. URL: http://www.mfa.gov.tr/turkey_s-commercial-and-economic-relations-with-egypt.en.mfa (дата звернення: 9.12.2020).

32. Mk-turkey.ru, 2019. Политика не мешает Египту вести бизнес с Турцией и Катаром. МК Турция. URL: <https://mk-turkey.ru/blog/vesti-ekonomika/2019/03/20/moaa-politika-ne-meshaet-egiptu-vesti-biznes.html> (дата звернення: 9.12.2020).

33. Hurriyetdailynews.com, 2014. Turkey should repair ties with Egypt: Deputy PM. Hürriyet Daily News. URL: <https://www.hurriyetdailynews.com/turkey-should-repair-ties-with-egypt-deputy-pm-75915> (дата звернення: 9.12.2020).

34. Theguardian.com, 2019. Nine executed in Egypt over Hisham Barakat assassination. The Guardian. URL: <https://www.theguardian.com/world/2019/feb/20/egypt-executes-nine-men-convicted-hisham-barakat-assassination> (дата звернення: 9.12.2020).

35. Aa.com.tr, 2019. Erdogan: Will not meet Sisi until inmates are released. Anadolu Agency. URL: <https://www.aa.com.tr/en/middle-east/erdogan-will-not-meet-sisi-until-inmates-are-released/1401553> (дата звернення: 9.12.2020).

36. Bbc.com, 2019. Egypt's ousted president Mohammed Morsi dies during trial. BBC News. URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-48668941> (дата звернення: 9.12.2020).

37. Aljazeera.com, 2020. Libya: Haftar's forces mobilise mercenaries for Sirte battle. Aljazeera. URL: <https://www.aljazeera.com/news/2020/6/29/libya-haftars-forces-mobilise-mercenary-for-sirte-battle> (дата звернення: 9.12.2020).

38. Abdelhadi M. 2020. Libya conflict: Why Egypt might send troops to back Gen Haftar. BBC News. URL: <https://www.bbc.com/news/world-africa-53779425> (дата звернення: 9.12.2020).

39. Middleeasteye.net, 2019. How Gulf States hatched plan with Israel to rehabilitate Assad. Middle East Eye. URL: <https://www.middleeasteye.net/news/revealed-how-gulf-states-hatched-plan-israel-rehabilitate-assad> (дата звернення: 9.12.2020).

Анотація

Паламар А. С. Вплив «Братів-мусульман» на зовнішню політику Туреччини у XXI столітті. – Стаття.

З моменту свого заснування у 1928 році ісламістська асоціація «Брати-мусульмани» розвилась у потужну регіональну мережу, до якої входили політичні, громадські та військові підрозділи у багатьох країнах арабського світу. З приходом «арабської весни» 2011 року «Брати» нарешті отримали шанс очолити Єгипет. Це могло відіграти дуже вагомий роль у посиленні позицій Туреччини в регіоні, оскільки ще за кілька років до революційних заворушень події на геополітичному просторі Близького Сходу яскраво вказували на формування братсько-катарсько-турецької політичної вісі. Повалення режиму Хосні Мубарака та прихід до влади «Братів» у Єгипті, а також прогнозоване падіння режиму Башара Асада в Сирії за певного перебігу подій доволі ймовірно могли утворити потужний союз ісламських держав сунітського толку, таких як Катар, Туреччина, Єгипет, Сирія, загальна міць яких не давала б жодної можливості Ізраїлю, Саудівській Аравії чи Ірану претендувати на серйозну вагу на Близькому Сході. Такі прогнози спровокували появу в керівництва Туреччини доволі серйозних регіональних амбіцій.

Проте відсутність професіоналізму та навичок управління державою, велика ворожість з боку частини місцевих еліт та політичних опонентів зумовила те, що «Брати-мусульмани» втратили підтримку значної частини населення АРЕ. У липні 2013 року єгипетські військові здійснили переворот, скинули президента Мухаммеда Мурсі і визнали «Братів-мусульман» терористичною організацією. Ці події спричинили серйозну кризу в турецько-єгипетських стосунках, оскільки ідеологічна близькість «Братів» та правлячої в Туреччині Партії справедливості та розвитку слугувала основою для їх тривалої беззаперечної обопільної підтримки.

У статті розглянуто динаміку відносин між Анкарою та Каїром протягом останніх двох десятиліть, а також проаналізовано потужний вплив асоціації «Брати-мусульмани» на зовнішню політику обох держав.

Ключові слова: Близький Схід, «Брати-мусульмани», Єгипет, Туреччина, «арабська весна», криза, конфлікт, політичний іслам, ісламізм.

Summary

Palamar A. S. The influence of the Muslim Brotherhood on Turkey's foreign policy in the 21st century. – Article.

Since 1928, since its founding, the Muslim Brotherhood has developed into a powerful regional network that includes political, civic, and military units in many countries of the Arab world. With the beginning of the "Arab Spring" in 2011, the "Brothers" finally got a chance to lead Egypt. This could have played a crucial role in strengthening Turkey's position in the region, as a few

years before the revolution, geopolitical developments in the Middle East clearly pointed toward the formation of a Brothers-Qatari-Turkish political axis. The overthrow of Hosni Mubarak's regime and the assumption to power of the Brothers in Egypt, as well as the predicted fall of Bashar al-Assad's regime in Syria, could have formed a powerful alliance of Sunni Islamic states – Qatar, Turkey, Egypt, Syria – which would give no chance to Israel, Saudi Arabia or Iran to gain serious weight in the Middle East political space. Such opportunities caused serious regional ambitions of the Turkish leadership.

However, a lack of professionalism in governing the country, as well as the hostility of the local elites and political opponents caused enormous distrust of the Islamism movement among the population of ARE.

After six months of protests, in July 2013, the Egyptian military staged a coup, overthrew President Mohammed Morsi, and called the Muslim Brotherhood a terrorist organization. These events caused a deep crisis in Turkish-Egyptian relations, as the ideological closeness of Turkey's ruling Justice and Development Party and the Muslim Brotherhood provided the basis for their long-standing undeniable mutual support.

This article examines the dynamics of relations between Ankara and Cairo over the last two decades; it analyzes powerful influence of the Muslim Brotherhood on the foreign policy of both countries.

Key words: Middle East, Muslim Brotherhood, Egypt, Turkey, Arab Spring, crisis, conflict, political Islam, Islamism.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

О. V. Borodenko The problem of the local in philosophical tradition and in modern philosophy of culture.....	3
П. Д. Гуйван Про концепцію часу як послідовність та зміну станів об'єкта.....	8
Д. Л. Кобелева Сучасні технології та проектування людства (спільне та різне у футуристичних концепціях М. Каку та Ю. Н. Харарі).....	13
М. Т. Костенко Людська гідність як філософська проблема.....	21
В. В. Лысенкова Философские аспекты изучения образа жизни И. Гете (по роману Т. Манна «Лотта в Веймаре»)...	26
А. О. Макарова Взаємозв'язки архетипу та діяльності: соціально-філософський аспект.....	31
V. V. Okorokova The theoretical aspect of transhumanism within the framework of historiosophical discourse.....	38
Л. Г. Павлишин Основні ідеї Ф. Ніцше у працях дослідників його творчості.....	43
М. В. Сінельнікова Нестерпна «важкість» буття або ідея вічного повернення у філософії Ф. Ніцше.....	48
О. В. Сукенніков Соціально-культурний феномен особистості.....	53
О. Д. Яценко Феноменологія та метафізика культури М. Гайдеггера.....	58
Т. В. Яцула Філософські аспекти розуміння смислу життя в підготовці майбутнього педагога.....	65

СОЦІОЛОГІЯ

С. Ю. Аксьонова, О. І. Василець Репродуктивна поведінка в сучасному урбанізованому суспільстві.....	71
І. М. Вітковська, І. А. Євдокимова Становлення поняття відповідальності у філософії та соціології.....	77
Е. А. Гугнін Соціокультурні чинники клієнтелізму в зовнішній залежності України: теоретико-соціологічне бачення.....	82
О. О. Дейнеко Особливості дефінування поняття «соціальна згуртованість»: від широкого до вузького розуміння.....	90
А. В. Музылёв Особенности конструирования коллективной обиды посредством кинематографа (на примере современных украинских фильмов).....	97
В. А. Плющ Соціологічні моделі соціокультурної адаптації сучасних мігрантів в іншокультурному середовищі.....	103
В. А. Полторак, Я. В. Зоська, А. Г. Стадник Соціальні стереотипи і громадська думка: проблеми взаємозв'язку та взаємовпливу.....	115

Т. Г. Червінська, Ю. В. Петленко

Проблеми та виклики дистанційного навчання у вищій освіті України
під час пандемії COVID-19.....123

О. М. Шевченко, В. В. Мельничук

Соціально-філософські аспекти евтаназії в Україні.....130

ПОЛІТОЛОГІЯ

Д. І. Антонюк

Основні критерії легітимації публічних органів влади на місцевому рівні.....135

О. М. Antokhiv-Skolozdra

Canada-EU relations in political sphere.....140

В. М. Мельник

Феномен «традиційного» як засіб експлікації політичної антропології.....146

А. С. Паламар

Вплив «Братів-мусульман» на зовнішню політику Туреччини у ХХІ столітті.....151

CONTENTS

PHILOSOPHY

Borodenko O. V. The problem of the local in philosophical tradition and in modern philosophy of culture.....	3
Guyvan P. D. About the concept of time as a sequence and change of states of an object.....	8
Kobelieva D. L. Modern technologies and design of humankind (common and different in the futuristic concepts of M. Kaku and Yu. N. Harari).....	13
Kostenko M. T. Human dignity as a philosophical problem.....	21
Lysenkova V. V. Philosophical aspects of studying the lifestyle of I. Goethe (based on the novel by T. Mann "Lotta in Weimar").....	26
Makarova A. O. The relations between the archetype and the activity: the socio-philosophical aspect.....	31
Okorokova V. V. The theoretical aspect of transhumanism within the framework of historiosophical discourse.....	38
Pavlyshyn L. H. The main ideas of F. Nietzsche in the works of researchers of his creative heritage.....	43
Sinelnikova M. V. The unbearable "difficulty" of existence or the idea of eternal recurrence in Nietzsche's philosophy...	48
Sukennikov O. V. Socio-cultural phenomenon of personality.....	53
Yatsenko O. D. Phenomenology and metaphysics of culture of M. Heidegger.....	58
Yatsula T. V. Philosophical aspects of understanding the sense of life in the training of future teachers.....	65

SOCIOLOGY

Aksyonova S. Yu., Vasilec O. I. Reproductive behavior in the modern urban society.....	71
Vitkovska I. M., Yevdokymova I. A. Formation of the concept of responsibility in philosophy and sociology.....	77
Gugin E. A. Socio-cultural factors of clientelism in the external dependence of Ukraine: theoretical and sociological vision.....	82
Deineko O. O. Peculiarities of defining the concept "social cohesion": from broad to narrow understanding.....	90
Muzylov O. V. Peculiarities of constructing a collective resentment through a cinematographer (on the example of modern Ukrainian films).....	97
Pliushch V. A. Sociological models of sociocultural adaptation of modern migrants in new cultural environment.....	103
Poltorak V. A., Zoska Ya. V., Stadnyk A. H. Social stereotypes and public opinion: problems of interconnection and interaction.....	115

Chervinska T. G. Petlenko Yu. V.

Problems and challenges of distance learning in higher education during the COVID-19 pandemic....123

Shevchenko O. M., Melnychuk V. V.

Socio-philosophical aspects of euthanasia in Ukraine.....130

POLITOLOGY

Antoniuk D. I.

Basic criteria for legitimation of public authorities at the local level..... 135

Antokhiv-Skolozdra O. M.

Canada–EU relations in political sphere.....140

Melnyk V. M.

The phenomenon of “traditional” as a means of explication of political anthropology.....146

Palamar A. S.

The influence of the Muslim Brotherhood on Turkey’s foreign policy in the 21st century..... 151

НОТАТКИ

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 27

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 07.12.2020. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 18,96, ум.-друк. арк. 18,83.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 0321/119.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
65101, Україна, м. Одеса, вул. Інглезі, 6/1
Телефон +38 (048) 709 38 69, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.